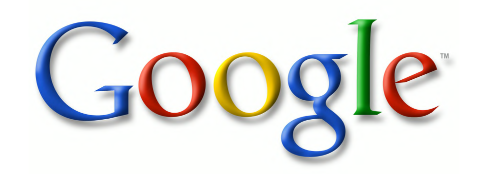
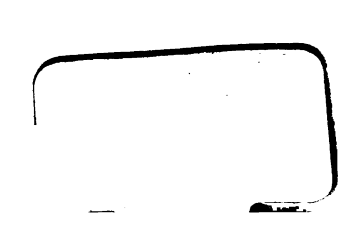
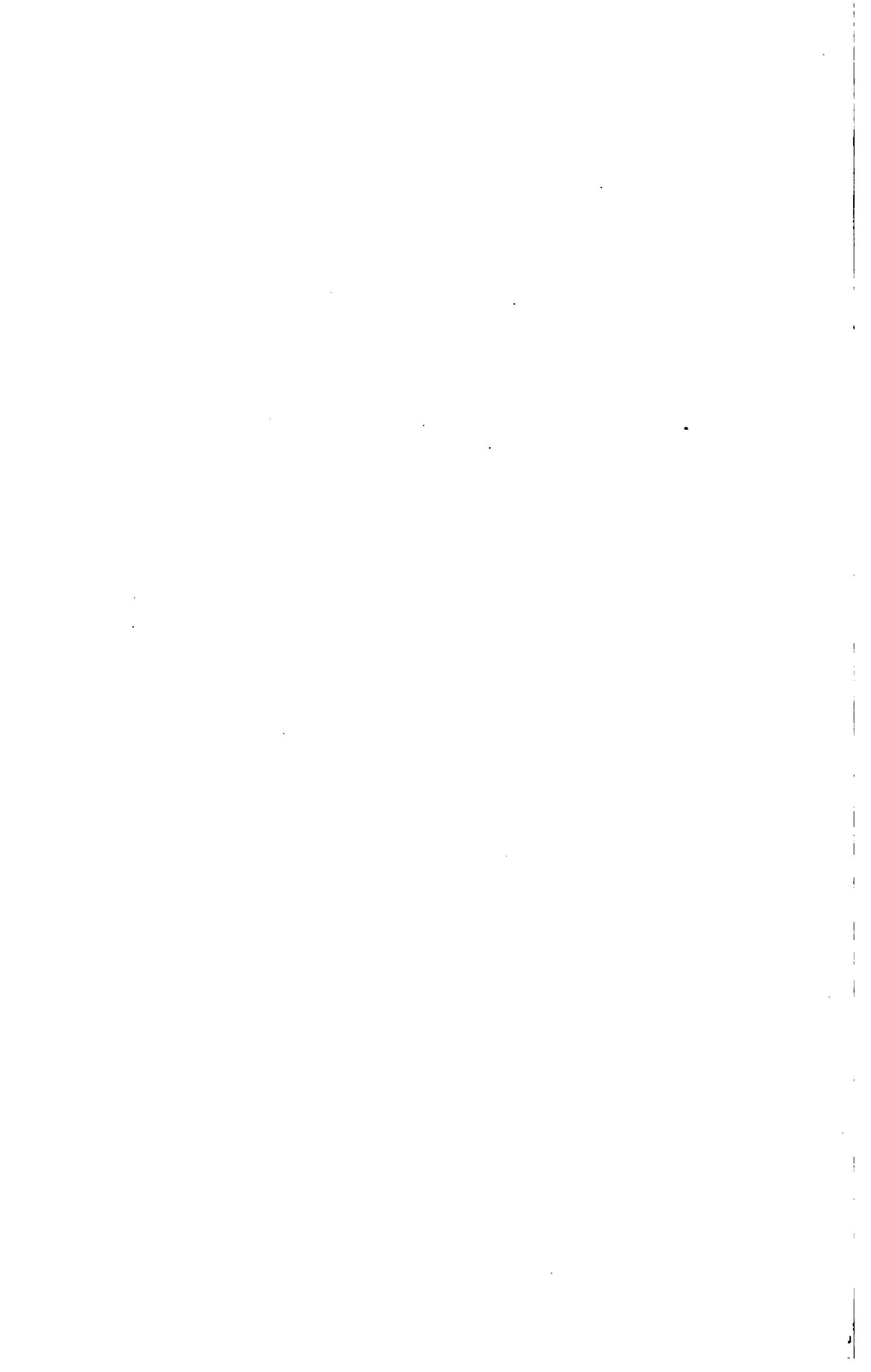



3 2044 010 673 622

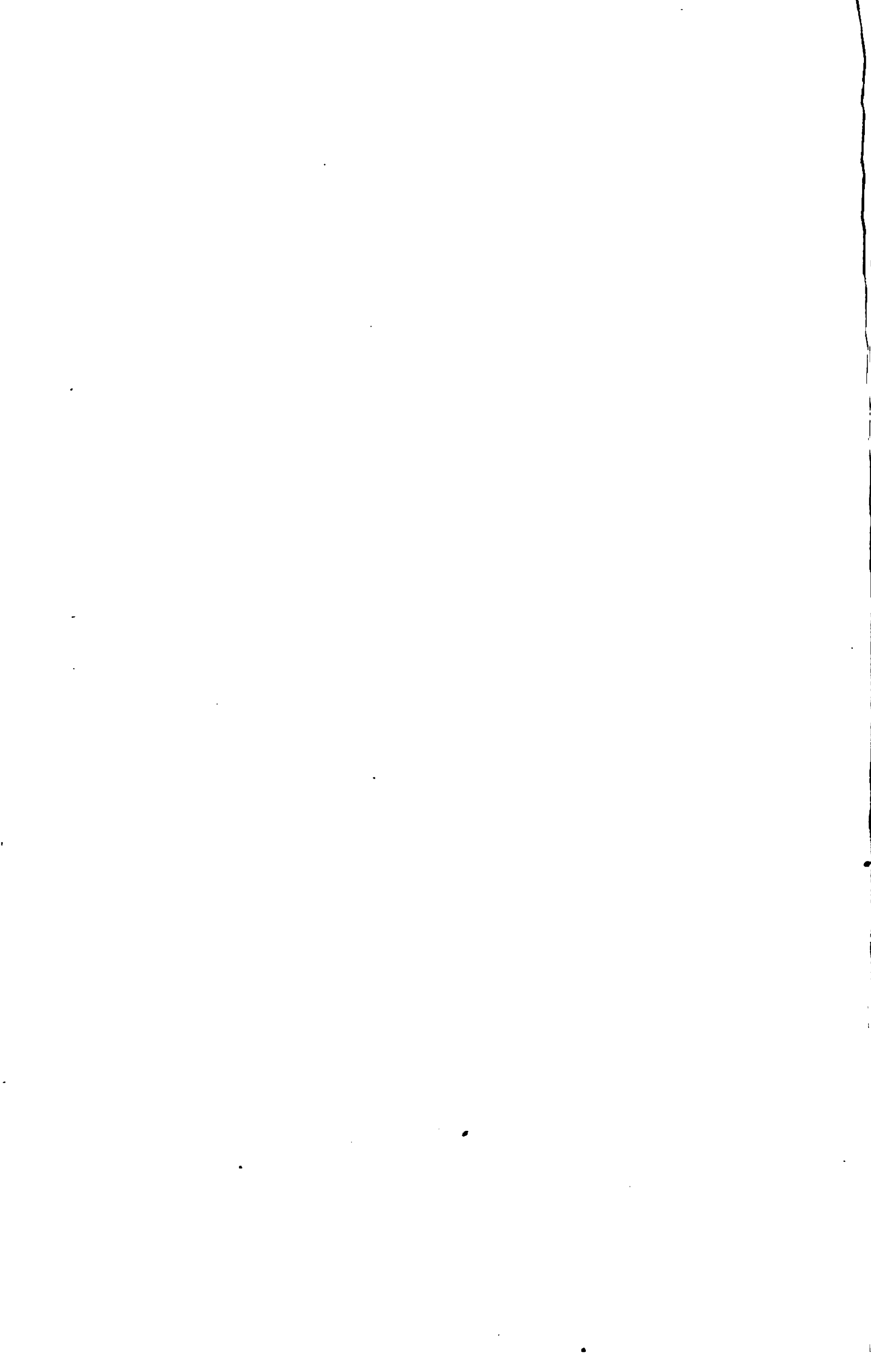

SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV · ANG
VE RI TAS
CHRISTO ET ECCLESIAE







begin page 10



# Philosophische Bibliothek
## Band 41.

---

# Immanuel Kants
# GRUNDLEGUNG
zur
# Metaphysik der Sitten.

---

Dritte Auflage.

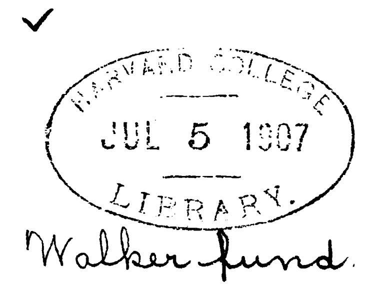
---

Herausgegeben und mit Einleitung
sowie einem Personen- und Sachregister versehen
von
**Karl Vorländer.**





Leipzig,
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1906.





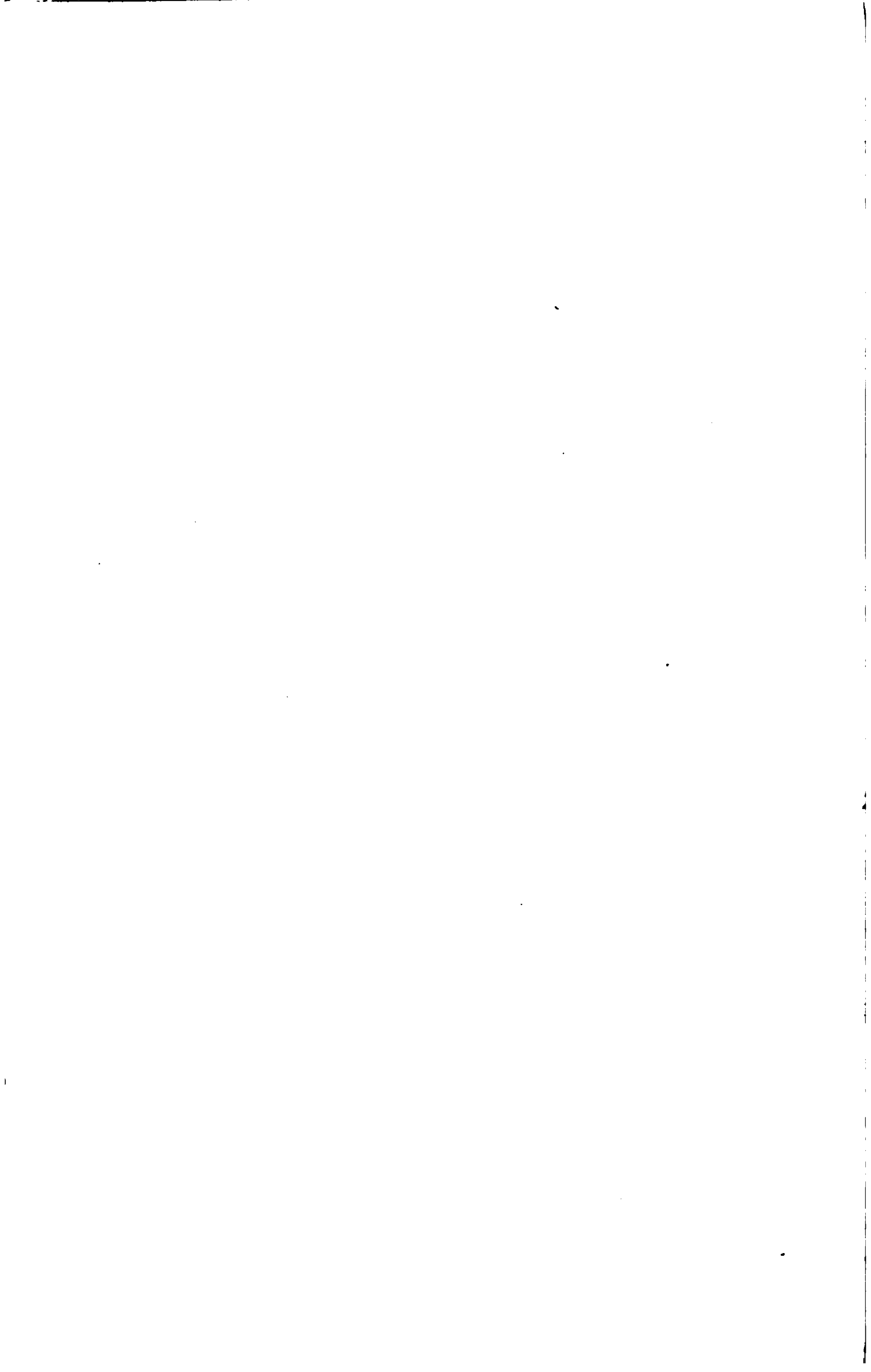

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

# Vorwort des Herausgebers.

Die Einrichtung dieser Ausgabe ist ganz dieselbe wie die meiner bisherigen Ausgaben Kantischer Schriften (Band 39, 40, 45 und 46 der Philosophischen Bibliothek sowie Kritik der reinen Vernunft bei O. Hendel). So habe ich denn nur zu bemerken, daß ich in der glücklichen Lage war, für die Textrevision bereits die Neuedition der Schrift in der Akademie-Ausgabe benutzen zu können, die auch für die äußere Entstehungsgeschichte derselben wertvolle Beiträge geliefert hat, und deren Seitenzahlen [in eckigen Klammern] von uns am Rande angegeben sind; und den Wunsch zu äußern, daß vorliegende Neuausgabe das Studium der Kantischen Ethik, in welche die Grundlegung aufs beste einzuführen geeignet ist, befördern und befruchten möge.

Solingen, am 18. März 1906.

**Prof. Dr. Karl Vorländer.**



# Inhalt.

# Einleitung.

## I. Entstehungsgeschichte und erste Wirkung der Schrift.

*Das Material zur Entstehungsgeschichte hat Paul Menzer in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Schrift in der Kant-Ausgabe der Berliner Akademie Bd. IV, S. 624—629 sorgfältig und nahezu vollständig zusammengetragen. Die uns als Quelle dienenden Briefstellen aus Kants und Hamanns Briefwechsel zitieren wir aus dem bereits Ph. B. 40, S. V von uns angegebenen Grunde bloß nach dem Datum.*

1. Die im Jahre 1785 erschienene *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ist Kants erste ausschließlich ethischen Problemen gewidmete Schrift. Denn die Preisschrift von 1763: *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* ging, wie wir in der Einleitung zu Ph. B. 46ª, S. XXVI f. gezeigt haben, erst in ihrem letzten Abschnitte und nur kurz auf moralphilosophische Fragen ein. Damit soll indessen keineswegs gesagt sein, daß der Philosoph nicht schon früh den ethischen Fragen seine Aufmerksamkeit zugewandt hätte. Im Gegenteil, die *Grundlegung* hat in dieser Beziehung eine ziemlich ausgedehnte Vorgeschichte.

Schon am 1. Februar 1764 teilt Hamann seinem Freunde Lindner über Kant mit: „Er hat eine Menge Arbeiten im Kopfe: Sittlichkeit". Und tatsächlich hat Ende des folgenden Jahres Kant eine Schrift über die „Metaphysischen Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit" bereits vollendet; sie gehört, wie er am 31. Dezember 1765 an Lambert schreibt, zu den „ersten" von „einigen kleineren Ausarbeitungen, deren Stoff vor mir fertig liegt", die demnächst veröffentlicht

werden sollen. Ja, der Königsberger Buchhändler Kanter hatte sie „nach Buchhändler Art“ und unter dem „etwas verfälschten“ Titel: „Kritik des moralischen Geschmacks“ im Katalog der Michaelismesse 1765 unter den „Schriften, welche herauskommen sollen“ schon angezeigt. Dennoch erschien sie — wir dürfen unter diesen Umständen annehmen: doch wohl aus inneren Gründen — nicht. Kant befand sich, wie wir aus seinem eigenen Zeugnis wissen, um die Mitte der 60er Jahre in einem Zustande seiner philosophischen Entwicklung, in dem er „an nichts hing“ und „mit einer tiefen Gleichgültigkeit gegen meine oder anderer Meinungen das ganze Gebäude öfters umkehrte und aus allerlei Gesichtspunkten betrachtete, um zuletzt etwa denjenigen zu treffen, woraus ich hoffen kann, es nach der Wahrheit zu zeichnen“. So auch auf dem Gebiete der Ethik. In demselben Briefe vom 9. Mai 1767 an seinen früheren Schüler Herder, in dem er diese Selbstcharakteristik gibt, schreibt er: „ . . ich arbeite jetzt an einer Metaphysik der Sitten, wo ich mir einbilde, die augenscheinlichen und fruchtbaren Grundsätze, imgleichen die Methode angeben zu können, wornach die zwar sehr gangbare, aber mehrenteils doch fruchtlose Bemühungen in dieser Art der Erkenntnis eingerichtet werden müssen, wenn sie einmal Nutzen schaffen sollen“. Welcher Art diese „Metaphysik der Sitten“ vom Jahre 1767 gewesen sein mag, läßt sich natürlich heute nicht mehr genau bestimmen. Daß sie jedoch zu der späteren kritischen in starkem Gegensatze gestanden haben muß, läßt sich aus einer Bemerkung Hamanns gegen Herder (Brief vom 16. Februar 1767) schließen: „Hr. M. Kant arbeitet an einer Metaphysik der Moral, die im Kontrast der bisherigen mehr untersuchen wird, was der Mensch ist, als was er sein soll“; womit Kants eigene Äußerung in dem obigen, drei Monate später an Herder gerichteten Schreiben ganz wohl zusammenstimmt: „Indem mein Augenmerk vornehmlich darauf gerichtet ist, die eigentliche Bestimmung und die Schranken der menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen, so glaube ich, daß es mir in dem, was die Sitten betrifft, endlich ziemlich gelungen sei.“

Gleichwohl erblickte auch diese Schrift, die der Philosoph noch in demselben Jahre 1767 zu vollenden

hoffte, wofern seine „stets wandelbare Gesundheit“ ihn nicht daran hindere, nicht das Licht der Öffentlichkeit. Einen anderen Charakter scheint die moralphilosophische Schrift getragen zu haben, die er (nach seinem Briefe an Lambert vom 2. September 1770), um sich „von einer langen Unpäßlichkeit . . . zu erholen und gleichwohl nicht ohne Beschäftigung in den Nebenstunden zu sein“, für den Winter 1770/1 beabsichtigte: nämlich seine „Untersuchungen über die reine moralische Weltweisheit, in der keine empirische Prinzipien anzutreffen sind, und gleichsam die Metaphysik der Sitten in Ordnung zu bringen und auszufertigen“. Sie sollte seinen veränderten metaphysischen Ansichten „den Weg bahnen und scheinet mir überdem bei denen zur Zeit noch so schlecht entschiedenen Prinzipien der praktischen Wissenschaften ebenso nötig zu sein“. Der letzteren Meinung war auch Sulzer, der am 8. Dezember 1770 gegenüber Kant die Hoffnung aussprach, sein „Werk über die Metaphysik der Moral bald zu sehen“, da es „bei der noch so wankenden Theorie der Moral höchst wichtig“ sein werde. Trotzdem kam auch diese Absicht nicht zur Ausführung. Dagegen erscheint in den Briefen an Marcus Herz vom 7. Juni 1771 und 21. Februar 1772 die geplante Schrift als ein Teil des beabsichtigten größeren Werkes über „*Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*“, aus dem dann bekanntlich in zehnjähriger Arbeit die *Kritik der reinen Vernunft* hervorging: der zweite Abschnitt von dessen zweitem „praktischen“ Teile sollte „die ersten Gründe der Sittlichkeit“ (a. a. O. S. 124) oder „die reinen Prinzipien der Sittlichkeit“ (ebd. S. 127) darstellen. Ende 1773 schreibt Kant demselben Adressaten: „Ich werde froh sein, wenn ich meine Transscendentalphilosophie werde zu Ende gebracht haben, welche eigentlich eine Kritik der reinen Vernunft ist, alsdenn gehe ich zur Metaphysik, die nur zwei Teile hat: die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten, wovon ich die letztere zuerst herausgeben werde und mich darauf zum voraus freue“. Erscheint schon hiernach — was in Menzers ‚Einleitung‘ nicht genügend hervortritt — die ethische Schrift von der *Kritik der reinen Vernunft* abgetrennt, so wird sie in dem Briefe an Herz vom 24. November 1776 gar nicht mehr als Teil des Gesamtwerks erwähnt,

wie denn überhaupt die (freilich spärlichen) Nachrichten, die wir über Kants schriftstellerische Tätigkeit von da bis zum Jahre 1781 besitzen, von einer solchen vollständig schweigen; denn die Äußerung Hamanns gegen Herder vom 17. Mai 1779: „Kant arbeitet frisch los an seiner Moral (!) der reinen Vernunft und Tetens liegt immer vor ihm“ beruht doch wohl entweder auf einem Schreibfehler („Moral“ statt „Kritik“) oder einer großen Oberflächlichkeit des Briefschreibers.[1])

Daß Kants Freunde nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft (1781) nun auch die baldige Vollendung der so lange schon verheißenen ‚Metaphysik der Sitten‘ erwarteten bezw. wünschten, geht aus Hamanns Mahnung an den Verleger der ersteren hervor: „Sorgen Sie nur, daß die Metaphysik der Sitten und Natur bald nachfolgen“ (Hamann an Hartknoch, 7. Mai 1781). Hartknoch kam denn auch im Spätherbst desselben Jahres diesem Rate nach, indem er sich am 19. November an Kant mit den Worten wandte: „Ich hoffe von Dero Güte, daß Sie mir noch die Metaphysik der Sitten und der Naturlehre im Verlag geben werden, da dies zur Vollendung Ihres Plans gehört und ein Ganzes ausmacht“. In der Tat ist denn auch der Philosoph bald darauf mit der Arbeit für die neue Schrift beschäftigt. „Kant arbeitet an der Metaphysik der Sitten, — für wessen Verlag, weiß ich nicht“ (Hamann an Hartknoch, am 11. Januar 1782[2])). Allein die gleichzeitige und durch die Veröffentlichung der Göttinger Rezension[3]) noch vermehrte Arbeit an den Prolegomenen nahm ihn zunächst zu stark in Anspruch, als daß die ethische Schrift rasch hätte vorwärts schreiten können. Auf diese Gleichzeitigkeit weist deutlich die Schlußseite des von uns an anderem Orte[4]) veröffentlichten Wardaschen Fragments zu den Prolegomenen hin: wohl die

---

[1]) Dieselbe Wendung findet sich allerdings auch in einem Briefe Hamanns an Herder vom 26. Juni 1780: Kant arbeite, soviel er wisse, noch immer an seiner „Moral der gesunden Vernunft und Metaphysik“.

[2]) Nicht, wie in der Akademie-Ausgabe IV, 625 verdruckt ist, 1783.

[3]) S. meine Einleitung zu Bd. 40 der Ph. B., S. IXff.

[4]) Ph. B. 40, S. 165—174.

erste Stelle, an der die Grundsätze der kritischen Ethik, wie sie dann in der *Grundlegung* verkündet wurden, mit voller Schärfe hervortreten, deren wichtigste Sätze wir daher hier nochmals — diesmal ohne die Rechtschreibung und die Korrekturen des Kantischen Konzepts — zum Abdruck bringen:

„Es haben schon längst Moralisten eingesehen, daß das Prinzip der Glückseligkeit niemals eine reine Moral, sondern nur eine Klugheitslehre, die sich auf ihren Vorteil versteht, gebe. Daß bei dieser alle Imperative bedingt sind und nichts anderes als die Mittel gebieten, zu einem oder anderem Zwecke, den die Neigung oder die Summe aller Neigungen aufgibt, zu gelangen, daß aber der moralische Imperativ unbedingt sein müsse, z. E.: Du sollst nicht lügen (obgleich es Dir keinen Nachteil bringen würde).

Nun ist die Frage, wie ist ein kategorischer Imperativ möglich; wer diese Aufgabe auflöset, der hat das echte Prinzip der Moral gefunden. Der Rez. wird sich vermutlich ebensowenig daran wagen wie an das wichtige Problem der Transscendentalphilosophie, welches mit jenem der Moral eine auffallende Ähnlichkeit hat."

Für alle diese Sätze und Wendungen des Gedankens lassen sich die Parallelstellen in der *Grundlegung* auffinden. Dazu kommen die allen Zweifel ausschließenden nun folgenden Worte: „Ich werde die Auflösung in kurzem darlegen."

Gleichwohl ist unsere Schrift erst genau zwei Jahre nach den Prolegomenen erschienen und hat anscheinend noch mehrere Wandlungen durchgemacht. Am 16. August 1783 schreibt Kant an Moses Mendelssohn: „Diesen Winter werde ich den ersten Teil meiner Moral, wo nicht völlig, doch meist zustande bringen. Diese Arbeit ist mehrer Popularität fähig, hat aber bei weitem den das Gemüt erweiternden Reiz nicht bei sich, den jene Aussicht, die Grenze und den gesamten Inhalt der ganzen menschlichen Vernunft zu bestimmen, in meinen Augen bei sich führt, vornehmlich auch darum, weil selbst Moral, wenn sie in ihrer Vollendung zur Religion überschreiten will, ohne eine Vorarbeitung und sichere Bestimmung der ersteren Art unvermeidlicher Weise in Einwürfe und Zweifel oder Wahn und Schwärmerei verwickelt wird." Was an dieser Stelle mit dem ‚ersten Teil meiner Moral' gemeint ist, bleibt bei der Unbestimmtheit des Aus-

drucks unsicher; man kann ebensowohl an eine Schrift von der Art der späteren *Grundlegung* wie der *Kritik der praktischen Vernunft,* wie an den ersten Teil einer *Metaphysik der Sitten* denken.

Mit dem Anfang des folgenden Jahres (1784) kommt ein neues Moment in die Sache. Der Popularphilosoph Garve — derselbe, von dem die Göttinger Rezension der Vernunftkritik stammte[1]) — hatte zur Michaelismesse 1783 ein Buch unter dem Titel: *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten* erscheinen lassen. Das muß unseren gerade jetzt vorzugsweise mit ethischen Problemen beschäftigten Philosophen zum Widerspruch und (vorübergehend) zu dem Gedanken einer Gegenschrift gereizt haben. Wenigstens weiß der geschäftige Hamann am 8. Februar 1784 Herder zu melden: „Kant soll an einer Antikritik — doch er weiß den Titel selbst noch nicht — über Garvens Cicero arbeiten", desgleichen am 18. Februar seinem Freunde Scheffner: „Einer Sage nach [!] arbeitet unser liebe Pr. Kant . . . an einer Antikritik — doch der Titel ist noch nicht ausgemacht — gegen Garvens Cicero als eine indirekte Antwort auf desselben Rezension in der A. d. B."[2]) Bestimmter schreibt er 14. März d. J. an Hartknoch: „Kant arbeitet an einer Antikritik über Garvens Cicero, die Sie vermutlich auch zum Verlag bekommen werden." Seinen Irrtum betr. eines Zusammenhangs mit der Göttinger Rezension — in der von ethischen Fragen gar nicht die Rede war — verbessert er dann in einem weiteren Schreiben an Scheffner vom 15. März: „Die Antikritik wird nicht unmittelbar gegen die Garvische Rezension, sondern eigentlich gegen seinen Cicero gerichtet sein und vermittelst dessen eine Genugtuung für jene werden." Sechs Wochen später aber hat sich plötzlich der Antigarve in — einen Vorläufer von Kants Moral verwandelt. „Kant arbeitet an einem Prodromus zur Moral, den er anfänglich Antikritik betiteln wollte und auf Garvens Cicero Beziehung haben soll" (Hamann

---

[1]) Vgl. meine Einleitung zu Bd. 40 der Ph. B., S. X ff.

[2]) d. h. *Allgemeinen deutschen Bibliothek,* in der Garve den ursprünglichen Wortlaut seiner Göttinger Rezension hatte abdrucken lassen.

an J. G. Müller, 30. April 1784). Und weiter: „Er arbeitet scharf an der Vollendung seines Systems. Die Antikritik über Garvens Cicero hat sich in einen Prodromum der Moral verwandelt“ (Hamann an Herder, 2. Mai 1784).

Sicheres ist aus allen diesen Nachrichten nicht zu entnehmen, zumal da Hamann, der „neugierige alte Mann“, wie Kant ihn gelegentlich nannte, im Auffinden und Verbreiten literarischer Neuigkeiten groß war und von dem großen Philosophen keineswegs in dessen tiefste Gedanken eingeweiht worden sein wird. Immerhin aber lauten Hamanns Nachrichten doch so bestimmt, daß wir Kant den vorübergehenden Gedanken an eine solche Gelegenheitsschrift um Februar oder März 1784 zuschreiben dürfen. Allein, wie dem auch gewesen sein mag, er ließ ihn bald fallen — denn nirgends wird Garve oder sein *Cicero* in der *Grundlegung* berücksichtigt oder auch nur genannt — und kehrte von dem Plane einer Gelegenheitsschrift, in der er allerdings seine eigenen ethischen Gedanken gleichfalls hätte entwickeln können, zur ‚scharfen‘ Arbeit ‚an der Vollendung seines Systems‘ zurück. Denn die nun folgenden Zeugnisse, von der zweiten Hälfte des Jahres 1784 ab, lassen keinen Zweifel mehr darüber, daß sie sich auf unsere *Grundlegung* beziehen, wenn auch deren genauer Titel anfangs noch nicht festgestanden zu haben scheint. So teilt Hamann am 10. August 1784 Hartknoch mit: „Kants Amanuensis Jachmann arbeitet fleißig an dem Prodromo der Metaphysik der Sitten; vielleicht wissen Sie, wie stark das Werk werden wird“. Und Professor Schütz aus Jena, der Begründer der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung, erwidert am 23. August auf einen kurz vorausgegangenen (leider verlorenen) Brief Kants: „Höchst erstaunlich war mirs, daß Sie den Plan zur Metaphysik der Sitten auf Michaelis herausgeben wollen.“ Dazu sind neuerdings drei weitere Briefstellen gekommen, die von Arthur Warda dem Herausgeber der Schrift in der Akademie-Ausgabe (Paul Menzer) mitgeteilt und in dieser (IV 627) zum erstenmal abgedruckt worden sind. Hamann schreibt an Herder 8. August 1784: „Kant arbeitet wacker an einem Prodomo [sic!] seiner Metaphysik der Sitten“; derselbe an Scheffner 19. August: „Unsers Pr. Kants

Prodromus oder — — — zur Metaphysik der Sitten wird nächstens nach Halle zum Druck abgehen und zu Michaelis erscheinen"; und wieder an Herder vom 15. September 1784: „Ich warte jetzt . . . die Prolegomena zur Metaphysik der Sitten ab, um vielleicht wieder in Gang zu kommen." Wenige Tage darauf, am 19. September in einem Briefe Hamanns an Scheffner erscheint dann zum erstenmal der heutige Titel: „Kant hat das Mst. seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten abgeschickt."

Allein zu guter Letzt wurde das Erscheinen der Schrift doch noch durch den Drucker verzögert, wie wir aus Hartknochs Schreiben an Kant vom 8. Oktober 1785 wissen: „. . Ich weiß zwar, daß er (sc. der Drucker, Grunert in Halle) Sie sowohl mit den Proleg. als mit der Metaph. der Sitten lange aufgehalten hat." So suchte denn nicht bloß Hamann schon am 17. Oktober 1784 vergebens in dem eben angekommenen Meßkatalog nach „Kants Moral" (Brief an Scheffner vom 17. Oktober 1784), sondern auch noch am 18. Februar 1785 „brannte" Schütz „vor Begierde, Ihre neue Schrift zu sehen" (Schütz an Kant). Erst am 9. März letzteren Jahres konnte Hamann Lindner melden: „Seine Moral wird auch diese Messe erscheinen" und 28. März an Herder: „Das Prinzipium seiner Moralität erscheint auch diese Messe", mit dem historisch interessanten Beisatze: „Aus dem Anhang gegen Garve scheint nichts geworden zu sein; vielmehr soll er dies Werk verkürzt haben" (diese Briefstelle ist ebenfalls erst von Warda an Menzer mitgeteilt und zuerst in der Akad.-A. gedruckt). Am 8. April[1]) 1785 erhielt Kant die ersten Exemplare seiner neuen Schrift, wie wir aus Hamanns Brief an Herder vom 14. April d. J. erfahren: „Hartknoch ist vorigen Freitag angekommen . . . Mit dem Verleger zugl. sind 4 Exempl. der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten für den Verfasser angekommen." —

2. Mit welch außerordentlicher Spannung man — mindestens in den Kreisen der Kantianer — der neuen Schrift entgegensah, davon gibt einen charak-

[1]) So berechne ich im Gegensatz zu der Akademie-Ausgabe (7. April), da der Ostermontag in diesem Jahre auf den 28. März fiel.

teristischen Beleg die Tatsache, daß sie an demselben 8. April, an dem ihre ersten Exemplare in die Hände des Autors kamen, bereits — in der Jenaer Literaturzeitung angezeigt wurde. Diese „Ankündigung, nicht Beurteilung" begann mit dem Satze: „Wir wollen diesmal nur die Ankündigung derselben ohne Beurteilung, die bei einem Werke dieser Art sich nicht so bald geben läßt, liefern", und schloß mit den Worten: „Wir gestehen gern, daß wir mit einer Art von Eifersucht geeilet haben, damit uns niemand in der Ankündigung vom Dasein dieses Buchs zuvorkommen möchte, nicht als ob darin ein Verdienst läge, sondern weil es natürlich ist, wenn man einmal Neuigkeiten zu verkündigen hat, eine große Neuigkeit zuerst verkündigen zu wollen."

Auch für die Wirkung der *Grundlegung* auf ihre ersten Leser besitzen wir einige Zeugnisse. Für Kants alten Widersacher Hamann freilich, der sich mit Wollust auf das ihm von Hippel geliehene Exemplar stürzte und es in einigen Stunden auslas, war „statt der reinen Vernunft hier von einem anderen Hirngespinst und Idol die Rede: vom guten Willen." „Daß Kant einer unserer scharfsinnigsten Köpfe ist, muß ihm auch sein Feind einräumen, aber leider ist dieser Scharfsinn sein böser Dämon, fast wie Lessings seiner: denn eine neue Scholastik und ein neues Papsttum sind die beiden Midas-Ohren unseres herrschenden Säculi" (an Herder, 14. April 1785). Und auch, nachdem er gelegentlich seines Geburtstagsbesuchs bei Kant am 22. April d. J. „mit einem noch für kein Geld feilen Exemplar . . . beehrt und erfreut worden war" (an Scheffner 22. April 1785), blieben ihm „reine Vernunft und guter Wille noch immer Wörter, deren Begriff ich mit meinen Sinnen zu erreichen nicht imstande bin" (an Scheffner, 12. Mai 1785). Von Jena dagegen schrieb Schütz am 20. September 1785: „Ich würde vergebens Ausdrücke suchen, wenn ich Ihnen die Freude schildern sollte, mit der ich Ihre Grundlegung z. M. d. S. in die Hände nahm, und das Interesse, mit der ich sie gelesen, und die Befriedigung, mit der ich sie aus der Hand gelegt habe." Und Hufeland am 11. Oktober: „Der Nutzen, den Sie mit den moralischen [sc. Schriften] besonders stiften werden, wird unsäglich sein, da schon die Grundlegung

meines Erachtens das Verdienst hat, die ganze Sittlichkeit zuerst fest gegründet zu haben und alle, so wohltätig für unser Geschlecht, von der Spekulation ab zur Tätigkeit rufen." Von Nürnberg endlich am 12. Mai 1786 der freilich erst 20jährige Johann Benjamin Erhard: „Ihre Metaphysik der Sitten vereinigte mich ganz mit Ihnen, ein Wonnegefühl strömt mir durch alle Glieder, so oft ich mir der Stunden erinnere, da ich sie zum erstenmal las und mich Ihr Canon d. r. V. so vortrefflich vorbereitet hatte."

Anderseits fanden die völlig neuen und mit einschneidender Schärfe gegenüber den Glückseligkeitstheorien der bis dahin herrschenden Popularphilosophie ausgesprochenen Kantischen Grundsätze bei den Vertretern der ersteren naturgemäß starken Widerspruch, der sich auch literarisch äußerte. Ein gewisser G. A. Tittel in Karlsruhe, Schüler von Kants berüchtigtem Gegner Feder in Göttingen, griff in einer von B. Erdmann[1]) als „ebenso oberflächlich wie anmaßend" bezeichneten Schrift *Über Herrn Kants Moralreform* (1786) die kritische Ethik an. Kants Anhänger L. H. Jakob in Halle schrieb ihm darüber am 17. Juli 1786: „Über Ihre Metaphysik der Sitten scheint das Mißverständnis doch noch weit größer zu sein als über Ihre Kritik. Ich weiß nicht, ob Ihnen die Brochüre von einem gewissen Tittel zu Gesichte gekommen ist, die Ihre Metaph. zu beurteilen wagt, ohne nur zu verstehen, wohin eigentlich Ihre Untersuchung zielt." Von einer Selbstverteidigung, die Kant demgegenüber beabsichtigte, rät der ihm befreundete Redakteur der *Berliner Monatsschrift* Biester ihm als überflüssig ab. „Jeder vernünftige Mensch zuckt die Achseln, wenn er sieht, daß ein Feder (und Tittel ist vollends nur der schwache Schatten des schwachen F.) einen Kant belehren will." Gewiß könne „eine Zurechtweisung darüber nicht schaden", allein augenblicklich sei eine Erklärung gegenüber Jacobi und seinen Gesinnungsgenossen[2]) viel wichtiger (Biester an Kant, 11. Juni 1786). Trotzdem bat Kant noch am 24. September d. J. Schütz um Besorgung der Tittelschen Schrift, die dieser aber

[1]) *B. Erdmann, Kants Kritizismus in der 1. und 2. Auflage der Kr. d. r. V. 1878, S. 105.*

[2]) Vgl. meine Einleitung zu Ph. B., Bd. 46b, S. XXVII ff.

erst vier Wochen nachher erhielt und nun „des Postgelds nicht wert“ erachtete (Schütz an Kant, 3. November 1786). Im folgenden Frühjahr war Kant dagegen zu dem Entschluß gekommen, „sich nicht selbst mehr mit Widerlegungen zu befassen, sondern seinen Gang ruhig fortzusetzen“ (Schütz an Kant, 23. März 1787). — Außerdem berichtet Schütz schon am 13. November 1785 von einer Rezension der Schrift in der „Gött. Zeitung“ (also wohl den *Göttinger Gelehrten Anzeigen*), die er „unlängst gelesen“, die ihn jedoch „abermals wenig befriedigt“ habe; und Jenisch am 14. Mai 1787 von einer solchen in Nicolais *Allgemeiner Deutscher Bibliothek*, die, „ob sie gleich bei aller scheinbaren Strenge nicht tief genug geht, weil die Köpfe in der Moral nun einmal durch Popularität verstimmt sind, viele Anhänger gefunden“ habe.[1])

Jedenfalls fand die Schrift in das größere Publikum rasch ihren Weg. Sie war so „schnell vergriffen“[2]), daß bereits im nächsten Jahre eine zweite Auflage erschien, der dann zu Lebzeiten Kants noch zwei weitere (1792, 1797) und vier Nachdrucke (1791, 1794, 1796, 1801) folgten. An der späteren Verlangsamung ihrer Verbreitung wird wohl das inzwischen (1788) erfolgte Erscheinen der ethischen Hauptschrift (*Kritik der praktischen Vernunft*) den Hauptanteil getragen haben.

---

## II. Zum Inhalt der Schrift.

Wir haben uns im vorigen Abschnitt darauf beschränkt, die äußere Entstehungsgeschichte der *Grundlegung* darzulegen. Die innere Entwicklung der

---

1) *Allg. Deutsche Bibliothek. 1786. 66. Bd., S. 447 bis 463.* In ihr wurde Kant vor allem entgegengehalten, daß sein Prinzip dem Verstande gewöhnlicher Menschen nicht einleuchtend zu machen sei. „Was wollen wir bei Menschen, deren beinahe einzige Triebfedern Neigung zum Vergnügen und Abscheu vom Schmerz ist, wohl durch diese Vorstellung ausrichten?“ Vgl. auch Kants Bemerkungen über zwei Rezensenten der *Grundlegung* in der Vorrede zu seiner *Kritik der praktischen Vernunft (Phil. B. 38), S. 7 Anm.* und *S. 8.*

2) Vgl. Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants (in der Ausgabe von Alfons Hoffmann, Halle 1902), S. 186.

Kantischen Ethik bis zum Jahre 1785 zu schildern, ist hier nicht der Ort. Abgesehen davon, daß eine erschöpfende Darstellung dieses an sich gewiß für jeden Kantforscher interessanten Themas erst möglich sein wird, wenn die Akademie-Ausgabe das ganze ihr zu Gebote stehende Material aus Kants Nachlaß, Vorlesungen usw. gebracht haben wird, ist ihre Kenntnis zu einem philosophischen Verständnis der vorliegenden Schrift nicht erforderlich. Kant selbst hat bekanntlich in seiner kritischen Periode so wenig Wert auf die „mit meiner jetzigen Denkart nicht mehr einstimmigen" Schriften seiner vorkritischen Zeit gelegt, daß er in eine 1799 veranstaltete Sammlung seiner kleineren Schriften keine vor 1770 abgefaßte aufgenommen wissen wollte, und er bezieht sich auch in der *Grundlegung* nirgends auf eine derselben.[1]) Wer sich gleichwohl aus historischem oder persönlichem Interesse eine eingehendere Kenntnis der Entwicklung von Kants ethischen Anschauungen verschaffen will, sei auf mehrere zuverlässige Arbeiten der neueren Zeit verwiesen:

*F. W. Förster, Der Entwicklungsgang der Kantschen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft. Berliner Dissert. 1894. — Paul Menzer, Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung. 1. Teil als Berliner Dissert. 1897; 2. und 3. Teil in Kantstudien II 290—322 und III 41—104. — Karl Schmidt, Beiträge zur Entwicklung der Kant'schen Ethik. Marburg 1900. — Der Inhalt der beiden ersteren Abhandlungen ergibt sich aus ihrem Titel; besonders eingehend ist diejenige Menzers. Schmidt kommt es hauptsächlich darauf an, die Elemente der kritischen Ethik bereits in den früheren Schriften nachzuweisen. — Eine kurze Zusammenfassung endlich bietet das 2. Kapitel von August Messer, Kants Ethik. Leipzig 1904. S. 11—32.*

Und, wer selbständige Studien in dieser Hinsicht machen will, dem werden die Einleitungen und Sachregister meiner Ausgabe der vorkritischen Schriften Kants *zur Logik und Metaphysik* (Ph. B. Bd. 46) und der *Kritik der reinen Vernunft* (Hendel) hoffentlich eine brauchbare Hilfe bieten.

Aber auch für das historische Verständnis der

[1]) Näheres über diesen Punkt s. in meiner Einleitung zu *Phil. B. Bd. 46a, S. XI f.*

*Grundlegung* genügt es, folgende wenige Daten aus Kants Entwicklungsgang sich gegenwärtig zu halten: Die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, die einen der Grundzüge Kantischer Ethik bildet, lag schon von Anfang an in seiner Persönlichkeit begründet und wurde durch den Einfluß der Leibniz-Wolffschen Philosophie in den 50er Jahren höchstens verstärkt. Anderseits wirkten, namentlich seit Beginn der 60er Jahre, die englischen Moralphilosophen (besonders Hutcheson, Shaftesbury und Hume) im Sinne des Empirismus auf seine ethische Methode ein. Er war geneigt, die Sittlichkeit inhaltlich auf das moralische Gefühl zu gründen, während er für ihre letzte theoretische Begründung ‚formale' Grundsätze verlangt, deren oberster, in Anlehnung an Wolff, in die Regel zusammengefaßt wird: „Tue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist." Dem Einfluß Rousseaus speziell, der ihn nach eigenem Geständnis „zurecht gebracht" hat, entspringen u. a. der demokratische Zug seiner Ethik, das lebhafte Gefühl von der Würde der menschlichen Natur, der Gedanke des ‚allgemeinen Willens'. Aber auch in diesen vorkritischen Abhandlungen treten schon deutliche Spuren der späteren, kritischen Ethik hervor: die Begriffe des Sollens, des Formalen, die Gegensätze von Pflicht und Neigung, kategorischen und hypothetischen Imperativen, Legalität und Moralität. Die Abwendung von den Engländern ist bereits erfolgt in der Dissertation von 1770, in der „Shaftesbury und seine Anhänger" in eine Reihe mit Epikur gestellt und als Vertreter des Prinzips der Lust „mit vollem Recht getadelt" werden; als sittliches Ideal aber erscheint hier noch der Leibniz-Wolffsche Begriff der Vollkommenheit. Das vielbesprochene „Fragment 6"[1]) dagegen und die moralphilosophischen Stellen der *Kritik der reinen Vernunft* sind schon deutliche Vorstufen der kritischen Ethik, welche in der *Grundlegung* eingeführt, in der *Kritik der praktischen Vernunft* systematisch begründet wird. Wir geben nun im folgenden eine Skizzierung des philosophischen Inhalts unserer Schrift.

---

[1]) sc. in den von Rudolf Reicke edierten *Losen Blättern aus Kants Nachlaß, Königsberg 1889, S. 9—16.*

### Gedankengang der „Grundlegung“.

Die Einleitung der Schrift wird gebildet durch ihre

a) Vorrede (S. 3—9).

Sie beginnt mit einer Reihe von Einteilungen, deren erste an die antike Dreiteilung der Philosophie anknüpft. Die Philosophie nämlich ist entweder formal (Logik) oder material: Natur- und Sittenlehre (Physik und Ethik). Beide letzteren zerfallen in einen empirischen und einen rationalen oder reinen Teil; so die Ethik in die praktische Anthropologie und die eigentliche Moral. Wie auf wirtschaftlichem Gebiet, so ist auch auf dem der Philosophie das Prinzip der Arbeitsteilung am Platz. Kant kennt die Summe interessanter moralischer Betrachtungen und Beobachtungen, die auch heute noch vielfach als ‚Moral‘ oder ‚Ethik‘ bezeichnet werden, sehr wohl und weiß sie als solche zu schätzen (hat er doch selbst mit Vorliebe Vorlesungen über Anthropologie gehalten); er betont auch ausdrücklich, daß zur Anwendung auf den Menschen „Kenntnis desselben“ und „durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft“ erforderlich ist (S. 6); aber er scheidet von solcher empirischen Moral aus methodischen Gründen streng die reine Moralphilosophie oder Metaphysik der Sitten. Der letzteren allein will seine gegenwärtige Schrift dienen. Ebensowenig wie Sittenkunde („praktische Anthropologie“) ist die Ethik Moralpsychologie. Wie die theoretische Transscendentalphilosophie das reine Denken, so will die Metaphysik der Sitten vielmehr „die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens“ untersuchen (7), nicht dagegen die psychologischen Bedingungen des menschlichen Wollens und Handelns überhaupt, etwa nach Art der „allgemeinen praktischen Weltweisheit“ der Wolffianer. Eine ‚Kritik der praktischen Vernunft‘, die zugleich „ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip“ darlegen müsse, sowie eine populärere ‚Metaphysik der Sitten‘ auf später aufsparend, bezweckt Kant in der *Grundlegung* lediglich, das „oberste Prinzip aller Moralität“ aufzusuchen und festzusetzen (8). Sie zerfällt in drei Abschnitte: der erste führt von der gewöhnlichen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen, der zweite von

da zur Metaphysik der Sitten, der dritte von dieser zur Kritik der praktischen Vernunft. Zu dem im Jahre 1788 erschienenen Werk letzteren Titels bildet also die *Grundlegung* die Vorbereitung und Einleitung.

b) Der Erste Abschnitt (S. 10—25)

beginnt mit der berühmten Definition und herzerhebenden Schilderung des guten Willens als des einzigen an sich und unbedingt Guten in, ja selbst außerhalb der Welt, das über alle Temperamentseigenschaften und Glücksgaben hoch erhaben und von der Frage nach seiner Nützlichkeit oder seinen Folgen gänzlich unabhängig ist; wäre bloße Glückseligkeit Bestimmung oder Endziel des Menschen, so täten wir weit besser, unseren Instinkten nachzugehen. Der Begriff des an sich guten Willens aber läßt sich leicht aus demjenigen der Pflicht ableiten. Eine Handlung hat nur dann wahren moralischen Wert, wenn sie: 1. nicht aus bloßer Neigung, die allenfalls auch pflichtmäßiges Handeln erzeugen kann, sondern rein aus Pflicht geschieht, 2. nicht aus der Absicht, bestimmte Zwecke zu erreichen, sondern nur aus dem ‚formellen' Prinzip des Wollens (im Gegensatz zu den ‚materiellen' Triebfedern der einzelnen Zwecke) hervorgeht. Daraus fließt die Folgerung: 3. „Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz" (18). Denn, wenn von aller Rücksicht auf die Gegenstände des Wollens abstrahiert wird, bleibt objektiv das praktische Gesetz, subjektiv die reine Achtung vor demselben allein übrig. Daß mit dem Gefühl der Achtung die eben erst verfehmte Psychologie wiederum in die Ethik einschleichen könne, ist Kant nicht entgangen, und eine längere Anmerkung (zu S. 19 f.) verwahrt sich gegen diesen Einwand. Gegen eine solche psychologische Begründung ist denn auch eine merkwürdige Wendung gerichtet, die — abgesehen von der Vorrede (S. 5) — hier zum ersten Male vorkommt, deutlicher dann S. 28 f. auftritt und von da an (vgl. unser Sachregister unter dem Artikel *Wesen)* häufig wiederkehrt: daß das Sittengesetz nicht bloß für Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen überhaupt gelte. Das hat ihm denn von Schopenhauer den Spott eingetragen: „Man kann sich des Verdachts nicht erwehren, daß Kant dabei

ein wenig an die lieben Engelein gedacht oder doch auf deren Beistand in der Überzeugung des Lesers gezählt habe" (*WW. ed. Grisebach III 512*). Und doch will Kant — das läßt z. B. die Stelle S. 28 f. klar erkennen — damit nur sagen: Sittlichkeit existiert, so wahr Vernunft überhaupt, nicht so wahr die menschliche Natur mit allen ihren zufälligen Beschränktheiten und Bedingungen besteht. Ist nun aber der Wille aller materiellen Triebfedern entkleidet, so bleibt nichts als der Gedanke der bloßen, allgemeinen Gesetzmäßigkeit überhaupt übrig (20). Das ist denn auch das Prinzip der gemeinen Menschenvernunft, das im Grunde jedermann kennt. Allein ihm gegenüber fühlt der Mensch in sich ein sehr mächtiges Gegengewicht in der Summe seiner Bedürfnisse und Neigungen. Er gerät so in eine natürliche Dialektik hinein, aus der ihm nur eine „vollständige Kritik unserer Vernunft" heraushelfen kann. Damit kommen wir

c) zum Zweiten Abschnitt (S. 26—73),

der uns von der „populären sittlichen Weltweisheit" zur „Metaphysik der Sitten" führen soll. Entspringt der Begriff der Pflicht auch der gemeinen Menschenvernunft, so ist er dennoch kein Erfahrungsbegriff. Erfahrung allein vermag nie eine rein moralische Handlung mit voller Sicherheit nachzuweisen; je älter, desto pessimistischer fühlt man sich in dieser Hinsicht. Gleichwohl bleibt die Idee, z. B. die reiner Redlichkeit in der Freundschaft, „wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte" (28). Sittlichkeit ist nimmermehr von Beispielen zu entlehnen; selbst den „Heiligen des Evangelii" messen wir an dem Ideale der sittlichen Vollkommenheit, das wir in unserer Brust tragen. Kurz, die Sittenlehre muß zuvor auf reine Vernunft, folglich Metaphysik der Sitten gegründet werden, ehe ihr durch Popularisierung Eingang verschafft werden kann — es fallen bei dieser Gelegenheit scharfe Hiebe gegen die zeitgenössische Popularphilosophie mit ihrem „ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien" (30) —; um so stärker wird gerade dann ihre Wirkung auf die Gemüter sein (31—33).

Nach diesen einleitenden Betrachtungen erfolgt

dann (S. 33 ff.) der „Fortschritt zur Metaphysik". Der Wille ist das Vermögen, nach objektiven Vernunftgesetzen zu handeln. Aber der Wille des durch subjektive Triebfedern beeinflußten Menschen stimmt häufig genug nicht mit dem objektiven praktischen Gesetze (so hier meist statt ‚Sittengesetz') überein. Das letztere tritt ihm daher als Gebot in der Form des Imperativs entgegen, der ein Sollen ausdrückt und das Gute dem bloß Angenehmen, das praktische dem pathologischen Interesse entgegensetzt. Der moralische Imperativ gebietet nun nicht hypothetisch d. h. eine zu einem bestimmten Zwecke nützliche Handlung, sondern kategorisch d. i. unbedingt. Die hypothetischen Imperative sind Regeln der Geschicklichkeit (technisch) oder Ratschläge der Klugheit (pragmatisch), der kategorische ein Gesetz der Sittlichkeit. Die Möglichkeit der beiden ersteren liegt auf der Hand, wenn dabei auch bestimmte Prinzipien nicht möglich sind; denn ihr Ziel, die Glückseligkeit, ist ein höchst unbestimmter Begriff und „nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft" (41). Wie aber soll der kategorische Imperativ als reiner synthetisch-praktischer Satz a priori möglich sein? Vielleicht gibt uns sein bloßer Begriff seine Formel an die Hand. Und so ist es in der Tat. Da er nichts als die Allgemeinheit des Gesetzes und die Notwendigkeit der Maxime, diesem Gesetze gemäß zu handeln, enthält, so lautet seine erste Formel: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde"; und, mit einer leichten Veränderung, die zweite: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte." Der Sinn dieser Formeln, insbesondere der letzteren, wird dann an vier Beispielen von „vollkommenen" resp. „unvollkommenen" Pflichten gegen sich selbst (Selbstmord, Ausbildung der eigenen Talente) und gegen andere (Borgen, Wohltun) — das erste und das letzte waren schon früher (S. 15 f.) verwandt worden — dargelegt. Der „Kanon der moralischen Beurteilung" für sie alle ist: „Man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung allgemeines Gesetz werde" (47).

Wo gibt es nun einen solchen kategorischen Im-

perativ d. i. ein solches schlechterdings gebietendes praktisches Gesetz? Aus einer besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur darf es nicht abgeleitet werden, weil es für alle vernünftigen Wesen gelten soll (vgl. oben), ebensowenig aus zufälliger Erfahrung. Vielmehr muß jetzt der Schritt zur „Metaphysik der Sitten" getan werden: aus dem Gebiet dessen, was geschieht, zu dem, was geschehen soll; von den subjektiven Triebfedern des Begehrens zum objektiven Motiv des Wollens; vom materialen Zweck oder Mittel zum formalen, objektiven oder Selbstzweck. Niemals bloß Mittel, sondern Zweck an sich selbst und allein von absolutem Wert ist aber nur der Mensch als vernünftiges Wesen oder die vernünftige Natur überhaupt. Daraus ergibt sich die dritte Formel des kategorischen Imperativs: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst" (54). Nach dem neuen Gesichtspunkt, der übrigens keineswegs mit dem trivialen: „Was du nicht willst, daß man dir tu'" identisch ist (55 Anm.), werden dann die gleichen vier Beispiele wie oben gemustert. Dies Prinzip der Menschheit (vernünftigen Natur) als Zwecks an sich selbst stammt nicht aus der Erfahrung, sondern ist seinerseits, als oberster objektiver Zweck der praktischen Vernunft, die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke; der Willen jedes vernünftigen Wesens hat sich als der allgemein gesetzgebende ergeben. Dieser Wille ist also selbstgesetzgebend (autonom), jedes andere Interesse als Triebfeder ist ausgeschlossen; während alle bisherige Ethik von einem außerhalb des reinen Willens liegenden Interesse bestimmt, also heteronom war. Der Begriff der allgemeinen Gesetzgebung führt uns von selbst weiter zu dem „sehr fruchtbaren" (59) Begriff eines Reichs der Zwecke — „freilich nur ein Ideal" —, dem das vernünftige Wesen als Glied oder als Oberhaupt (Gott) angehört. Daraus folgt für ersteres der Begriff der Pflicht, für beide derjenige der über allen „Preis" erhabenen Würde.

Es folgt eine Vergleichung der verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs: 1. seine Form besteht in seiner Allgemeinheit, 2. die Materie

im Zwecke, 3. die vollständige Bestimmung in dem Gedanken eines möglichen Reichs der Zwecke, während die Naturteleologie (was er später in der *Kritik der Urteilskraft* ausgeführt hat) die äußere Natur als ein Reich der Zwecke auffaßt. Für die sittliche Beurteilung kommt die erste Formel als die methodisch strengste am meisten in Betracht, während die beiden anderen anschaulicher sind und deshalb der angewandten Ethik näher stehen. Der Begriff des unbedingt Guten setzt die nämliche innere Widerspruchslosigkeit voraus, die dem Naturgesetze zukommt. Er steht so hoch, daß sein innerer Wert selbst durch die Vereinigung des Reichs der Zwecke mit dem der Natur unter demselben (göttlichen) Oberhaupte nicht wachsen kann. Nach alledem sind die Begriffe von Moralität, erlaubten und unerlaubten Handlungen, Heiligkeit des Willens, Verbindlichkeit, Erhabenheit und Würde (66 f.) nunmehr völlig geklärt. Der Schluß des zweiten Abschnitts führt einen oben schon gebrachten Gedanken nur noch weiter aus: die Autonomie oberstes Prinzip der Sittlichkeit, Heteronomie der Quell aller unechten sittlichen Prinzipien. Die letzteren werden — ein Vorläufer der späteren „Tafel" in der *Kritik der praktischen Vernunft* — eingeteilt in: a) die empirischen der Glückseligkeit (mit 1. dem physischen, 2. dem moralischen Gefühl als Maßstab), b) die rationalen der Vollkommenheit (1. nach dem Vernunftbegriff, 2. nach dem Willen Gottes). Besonders verwerflich erscheint Kant das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, besser schon in dem Gewand des — freilich seichten — moralischen Gefühls als besonderen Sinnes à la Hutcheson. Von den beiden rationalen Maßstäben ist der ontologische Begriff der Vollkommenheit immerhin dem theologischen des göttlichen Willens und ebenso auch dem moralischen Sinne vorzuziehen. — Wer überhaupt Sittlichkeit für Etwas und nicht für eine „chimärische Idee" hält, oder sagen wir in modernerem Ausdruck: wer Ethik im Sinne des Kritizismus will, der muß die bloße Form des Wollens als Autonomie zu Grunde legen. Diese im vorigen vollbrachte Analyse des guten oder reinen Willens war die eigentliche Aufgabe der *Grundlegung*. Daß nun aber ein solcher auch möglich, daß Sittlichkeit in der Tat kein Hirngespinst sei, muß der mögliche

synthetische Gebrauch der reinen praktischen Vernunft beweisen. Diesem muß jedoch eine Kritik der praktischen Vernunft vorausgehen, deren Grundzüge

d) der Dritte Abschnitt (S. 74—95)

zu entwickeln unternimmt. Die Lösung liegt in dem Freiheitsbegriff; und zwar nicht in dem negativen, der die bloße Unabhängigkeit von fremden Ursachen bedeutet, sondern in dem positiven, wonach Freiheit des Willens und Autonomie Wechselbegriffe sind: „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist einerlei" (75). Der Begriff des vernünftigen Wesens setzt den des freien Willens voraus, denn es kann nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln, selbst wenn diese letztere theoretisch nicht beweisbar wäre (76 Anm.). Das scheint ein Zirkelschluß zu sein. und in der Tat ist der letzte Grund des moralischen Interesses oder der sittlichen Verbindlichkeit nicht weiter zu erklären. Es ist eben ein anderer Standpunkt (79), den wir damit einnehmen: der des Dinges an sich (der Intelligenz, unseres eigentlichen Selbst) gegenüber der Erscheinung (dem sinnlichen Ich), der Vernunft und der Idee gegenüber Sinnlichkeit und Verstand, der intellektuellen (intelligibelen, Verstandes-) gegenüber der Sinnenwelt. Ja, in gewissem Sinne ist — eine Bemerkung Kants, die freilich zu Mißverständnissen des soeben ausgesprochenen Sachverhalts führen kann — die Verstandeswelt der „Grund" der Sinnenwelt und der reine Wille die „oberste Bedingung" des durch sinnliche Begierden affizierten Willens (83).

Damit stehen wir an der „äußersten Grenze aller praktischen Philosophie". Die Menschen denken sich als willensfrei. Diese Freiheit ist jedoch weder ein Erfahrungsbegriff noch, gleich demjenigen der Naturnotwendigkeit, eine unumgängliche Voraussetzung der Erfahrung, sondern „nur" eine Idee. Gleichwohl stehen beide, Freiheit und Naturnotwendigkeit, nicht im Widerspruch zueinander, sondern lassen sich in dem nämlichen Subjekte vereinigt denken, ja sogar mit Notwendigkeit (86). Als reine Intelligenz (Ding an sich) versetzt sich der Mensch eben in eine ganz andere „Ordnung" der Dinge, nämlich eine solche nach Zwecken, nicht nach bestimmenden Ursachen. Freilich

kann er sich in diese nur hineindenken, nicht etwa hineinschauen oder -empfinden. Kants vielfach mißverstandener Begriff einer intelligibelen Welt ist „nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht . . . einzunehmen, um sich selbst als praktisch zu denken“ (88). Erklären können wir nur, was wir auf Naturgesetze der Erfahrung zurückführen können, die Freiheit des Willens läßt sich demnach nur verteidigen; nicht aber begreifen, wie und warum uns die Sittlichkeit interessiert (91), oder wie reine Vernunft praktisch sein könne (92). Hier ist, wie Kant sagt, die „oberste Grenze aller moralischen Nachforschung“ (93), mit anderen Worten aller wissenschaftlichen Ethik. Denn, so schließt er seine Schrift, die Vernunft sucht rastlos das Unbedingte, ohne es sich begreiflich machen zu können: wir begreifen zwar nicht die unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, „wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit“ (95).

---

Dies die Hauptgedanken einer Schrift, die, um mit Hufelands obigen (S. XVI) Worten zu reden, die „ganze Sittlichkeit“ philosophisch „zuerst fest gründete“ und einen mächtigen Eindruck auf alle empfänglichen Gemüter machte. „Gewiß befinden sich“, so schrieb Herbart noch im Jahre 1822 in einer Rezension unserer Schrift, „noch manche Zeitgenossen in gleichem Falle mit dem Rezensenten, der niemals den Eindruck vergessen wird, welchen vor 30 Jahren Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten auf ihn machte, nachdem er zuvor in den Jünglingsjahren einen Unterricht in allerlei Formen des vor Kant üblichen veredelten und insbesondere durch religiöse Vorstellungen verbesserten Eudämonismus empfangen hatte.“ Die Begriffe der strengen Pflicht, des reinen Willens, des kategorischen Imperativs, der Selbstgesetzgebung, des Menschen als Selbstzwecks, des Reichs der Zwecke übten damals und üben noch heute einen bedeutsamen Einfluß auf die philosophische Ethik aus. Die systematische Ausgestaltung und Abrundung dieser Gedanken erfolgte in der drei Jahre später erschienenen *Kritik der praktischen Vernunft*. Das Verhältnis beider Schriften zueinander ist mehrfach Gegenstand der Erörterung gewesen; wir verweisen auf die ausführliche

Darstellung bei Messer[1]) und die kurz zusammenfassende bei Cohen[2]). Zu einem näheren Eingehen würde eine genaue Kenntnis der systematischen Hauptschrift gehören. Da eine Neuausgabe derselben durch uns in kurzer Zeit bevorsteht, werden wir Gelegenheit haben, auf diese Frage zurückzukommen und dort auch die Bedeutung der Kantischen Ethik für die Jetztzeit würdigen sowie einen Blick auf die wichtigste Literatur werfen.

---

## III. Textphilologisches.

### A. Die bisherigen Ausgaben.

1. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von Immanuel Kant. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch 1785.* 128 Seiten.

2.—4. Dasselbe. *Zweyte, dritte und vierte Auflage 1786 bezw. 1792 und 1797.*

5.—8. Nachdrucke: *Frankfurt und Leipzig 1791, 1794, 1801; Grätz 1796.*

9. Im *8. Bande* der Gesamtausgabe von *Rosenkranz und Schubert, Leipzig 1838, S. 1—101.*

10. Im *4. Bande* der Gesamtausgabe von *G. Hartenstein, Leipzig 1839, S. 1—94.*

11. Im *4. Bande* von *G. Hartensteins* Gesamtausgabe *in chronologischer Reihenfolge, Leipzig 1867, S. 233 bis 311.*

12. Als *28. Band* von *J. H. von Kirchmanns Philosoph. Bibliothek, Leipzig, Heimann 1870.* 2. Auflage, *Dürrsche Buchhandlung 1897.* 95 Seiten.

13. Herausgegeben von *Paul Menzer* in *Kants Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abteilung* (*Werke*), *Band IV, S. 385—463.* Dazu: *Einleitung, Lesarten* und Bemerkungen über *Orthographie, Interpunktion und Sprache* (die letzteren von Ewald Frey) *S. 623—634. Berlin, Georg Reimer 1903.*

---

[1]) *August Messer, Kants Ethik,* S. 32—104, besonders S. 95 ff.

[2]) *Hermann Cohen, Kants Begründung der Ethik* (1877), S. 188—194.

14. Als Nr. *4507* in *Reclams Universalbibliothek*, herausgegeben von Dr. *Theodor Fritzsch*. *Leipzig* (1904). 107 Seiten.

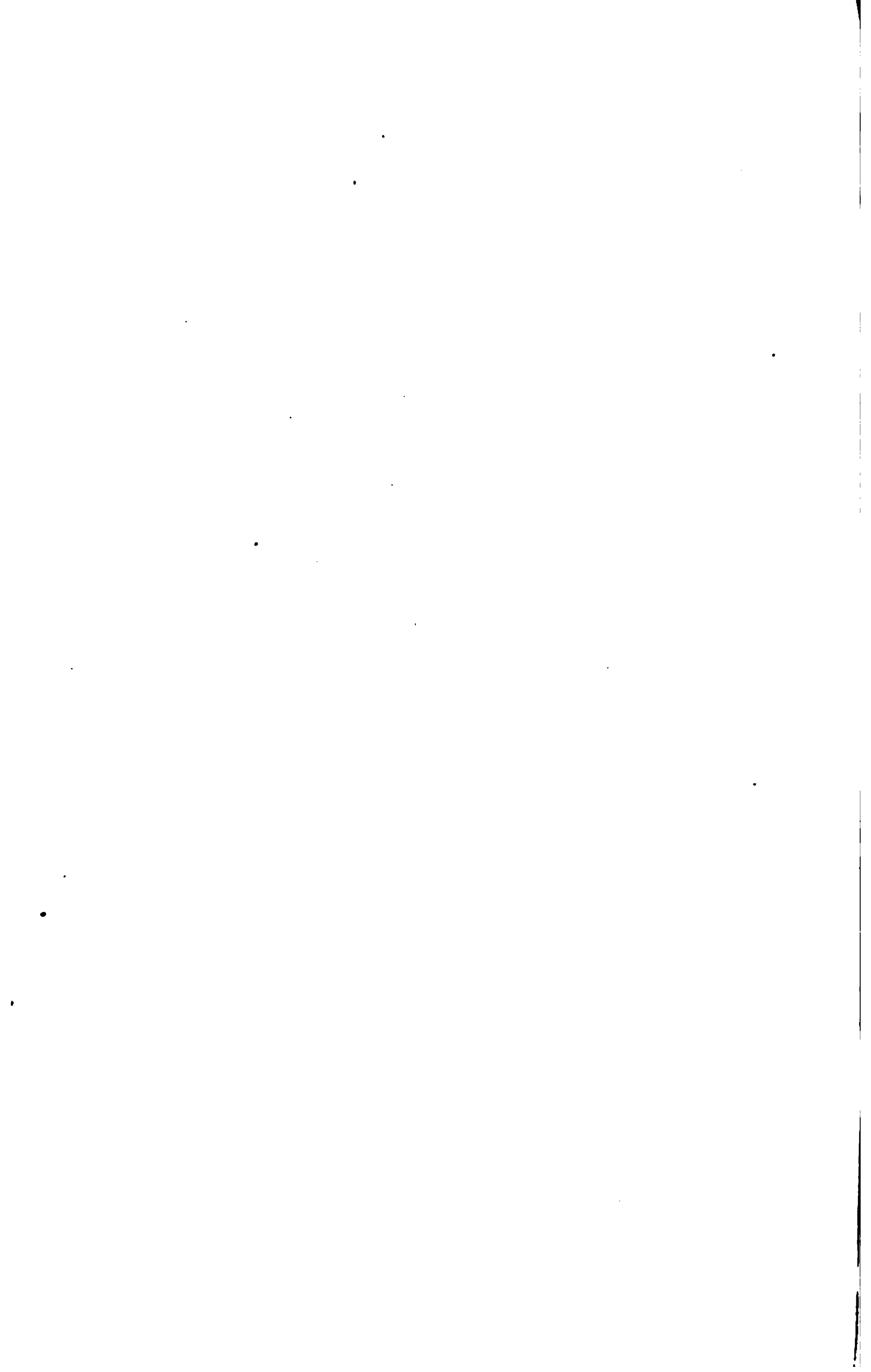
Die gegenwärtige Ausgabe wäre also die fünf zehnte.

### B. Textgeschichtliches.

Von den vier zu Kants Lebzeiten erschienenen Originalauflagen bietet die zweite den korrektesten Text und ist deshalb auch unserer Ausgabe zu Grunde gelegt. Wie man sich durch einen Vergleich mit den unter dem Text abgedruckten Varianten der ersten Auflage überzeugen kann, enthält die zweite fast durchgehends Verbesserungen; nur an vereinzelten Stellen, wie $32^{18}$*) $42^{21}$, 43 Anm. $54^{22}$ $57^{10}$ $71^{35}$, haben wir den Text der ersten vorgezogen. Allerdings betreffen diese Verbesserungen fast sämtlich nur stilistische Bagatellen; denn auch die kleinen Zusätze auf den Seiten 20, 35, 38, 84 sind für den Sinn der betreffenden Stellen von nur unwesentlicher Bedeutung. Die dritte und vierte Auflage sind einfache Abdrücke der zweiten, doch geringwertiger als diese, da sich an einigen Stellen Versehen und Druckfehler eingeschlichen haben; nur $28^{25}$ hat die dritte Auflage einen grammatischen Verstoß des Verfassers beseitigt. Die vierte Auflage hat (nach Menzer) noch einige Versehen mehr als die dritte.

Da die *Grundlegung* verhältnismäßig korrekt gedruckt ist, so hat die Textkritik an ihr weniger Arbeit als an anderen Schriften Kants gefunden. Im wesentlichen hat Hartenstein (namentlich in seiner Ausgabe von 1867) den Anfang gemacht, von dem wir etwa ein Dutzend offenbare Verbesserungen in unseren Text übernommen haben. In neuester Zeit haben dann Erich Adickes (in den ‚Kantstudien' V 207—211), und für die Akademie-Ausgabe, abgesehen von dem Herausgeber Paul Menzer selbst, Emil Arnoldt († 1905) und Fritz Medicus Beiträge geliefert, von denen wir eine Anzahl akzeptiert, andere als unnötig abgelehnt haben, noch andere als wohl diskutierbar ansehen. Natürlich sind wir weit davon

*) Die größeren Ziffern bedeuten hier und im folgenden die Seiten-, die kleineren die Zeilenziffern unserer Ausgabe.



# Vorrede. [387]

Die alte griechische Philosophie teilte sich in drei Wissenschaften ab: die **Physik**, die **Ethik** und die **Logik**. Diese Einteilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Prinzip derselben hinzuzutun, um sich auf solche Art teils ihrer Vollständigkeit zu versichern, teils die notwendigen Unterabteilungen richtig bestimmen zu können.

Alle Vernunfterkenntnis ist entweder *material* und betrachtet irgend ein Objekt; oder *formal* und beschäftigt sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte. Die formale Philosophie heißt **Logik**, die materiale aber, welche es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu tun hat, denen sie unterworfen sind, ist wiederum zwiefach. Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der **Natur** oder der **Freiheit**. Die Wissenschaft von der ersten heißt **Physik**, die der andern ist **Ethik**; jene wird auch Naturlehre, diese Sittenlehre genannt.

Die Logik kann keinen empirischen Teil haben, d. i. einen solchen, da die allgemeinen und notwendigen Gesetze des Denkens auf Gründen beruhten, die von der Erfahrung hergenommen wären; denn sonst wäre sie nicht Logik, d. i. ein Kanon für den Verstand oder die Vernunft, der bei allem Denken gilt und demonstriert werden muß. Dagegen können sowohl die natürliche als sittliche Weltweisheit jede ihren empirischen Teil haben, weil jene der Natur als einem Gegenstande der Erfahrung, diese aber dem Willen des

Menschen, sofern er durch die Natur affiziert wird, ihre Gesetze bestimmen muß, die ersteren zwar als Gesetze, [388] nach denen alles geschieht, die zweiten als solche, nach denen alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht.

Man kann alle Philosophie, sofern sie sich auf Gründe der Erfahrung fußt, empirische, die aber, so lediglich aus Prinzipien *a priori* ihre Lehren vorträgt, reine Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie bloß formal ist, heißt Logik; ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heißt sie[a]) Metaphysik.

Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten. Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Teil haben; die Ethik gleichfalls; wiewohl hier der empirische Teil besonders praktische Anthropologie, der rationale aber eigentlich Moral heißen könnte.

Alle Gewerbe, Handwerke und Künste haben durch die Verteilung der Arbeiten gewonnen, da nämlich nicht einer alles macht, sondern jeder sich auf gewisse Arbeit, die sich ihrer Behandlungsweise nach von andern merklich unterscheidet, einschränkt, um sie in der größten Vollkommenheit und mit mehrerer Leichtigkeit leisten zu können. Wo die Arbeiten so nicht unterschieden und verteilt werden, wo jeder ein Tausendkünstler ist, da liegen die Gewerbe noch in der größten Barbarei. Aber ob dieses zwar für sich ein der Erwägung nicht unwürdiges Objekt wäre, zu fragen: ob die reine Philosophie in allen ihren Teilen nicht ihren besonderen Mann erheische, und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht besser stehen würde, wenn die, so das Empirische mit dem Rationalen, dem Geschmacke des Publikums gemäß, nach allerlei ihnen selbst unbekannten Verhältnissen gemischt zu verkaufen gewohnt sind, die sich Selbstdenker, andere aber, die den bloß rationalen Teil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwei Geschäfte zugleich zu treiben, die in der Art, sie zu behandeln, gar sehr verschieden sind, zu deren jedem vielleicht ein be-

a) 1. Aufl.: „heißt“.

sonderes Talent erfordert wird, und deren Verbindung in einer Person nur Stümper hervorbringt: so frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfordere, den empirischen von dem rationalen Teil jederzeit sorgfältig abzusondern, und vor der eigentlichen (empirischen) Physik eine Metaphysik der Natur, vor der praktischen Anthropologie aber eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken, die von allem Empirischen sorgfältig gesäubert sein müßten[a]), um zu wissen, wieviel reine Vernunft in beiden Fällen leisten 10 [389] könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung *a priori* schöpfe, es mag übrigens das letztere Geschäft von allen Sittenlehrern (deren Name Legion heißt) oder nur von einigen, die Beruf dazu fühlen, getrieben werden.

Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meine, daß es von der äußersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, 20 was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn daß es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse; daß das Gebot: Du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; und so alle übrigen 30 eigentlichen Sittengesetze; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern *a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, sofern sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische 40 Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann.

Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze

---

a) Kant: „müßte“, korr. Menzer.

samt ihren Prinzipien unter aller praktischen Erkenntnis von allem übrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm als vernünftigem Wesen Gesetze *a priori*, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft erfordern, um teils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da dieser[a]), als selbst mit so vielen Neigungen affiziert, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel *in concreto* wirksam zu machen.

Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich notwendig, nicht bloß aus einem Bewegungsgrunde [390] der Spekulation, um die Quelle der *a priori* in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selber allerlei Verderbnis unterworfen bleiben, solange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurteilung fehlt. Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze gemäß sei, sondern es muß auch um desselben willen geschehen; widrigenfalls ist jene Gemäßheit nur sehr zufällig und mißlich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmäßige, mehrmalen aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird. Nun ist aber das sittliche Gesetz in seiner Reinigkeit und Echtheit (woran eben im Praktischen am meisten gelegen ist) nirgend anders als in einer reinen Philosophie zu suchen, also muß diese (Metaphysik) vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben; selbst verdient diejenige, welche jene reinen Prinzipien unter die empirischen mischt, den Namen einer Philosophie nicht (denn dadurch unterscheidet diese sich eben von der gemeinen Vernunfterkenntnis, daß sie, was diese nur vermengt begreift, in abgesonderter Wissenschaft vorträgt), viel weniger einer Moralphilosophie, weil sie eben durch diese Vermengung sogar der Reinigkeit der Sitten selbst

---

a) Kant: „diese“, korr. Hartenstein.

Abbruch tut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt.

Man denke doch ja nicht, daß man das, was hier gefordert wird, schon an der Propädeutik des berühmten Wolff vor seiner Moralphilosophie, nämlich der von ihm so genannten allgemeinen praktischen Weltweisheit, habe und hier also nicht eben ein ganz neues Feld einzuschlagen sei. Ebendarum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit sein sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besonderen Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe völlig aus Prinzipien *a priori* bestimmt werde, und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, ebenso wie die allgemeine Logik von der Transcendentalphilosophie, von denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens überhaupt, diese aber bloß die besonderen Handlungen und Regeln des reinen Denkens d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig *a priori* erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtenteils aus der Psychologie geschöpft werden. [391] Daß in der allgemeinen praktischen Weltweisheit (wiewohl wider alle Befugnis) auch von moralischen Gesetzen und Pflicht geredet wird, macht keinen Einwurf wider meine Behauptung aus. Denn die Verfasser jener Wissenschaft bleiben ihrer Idee von derselben auch hierin treu; sie unterscheiden nicht die Bewegungsgründe, die als solche völlig *a priori* bloß durch Vernunft vorgestellt werden und eigentlich moralisch sind, von den empirischen, die der Verstand bloß durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt, sondern betrachten sie, ohne auf den Unterschied ihrer Quellen zu achten, nur nach der größeren oder kleineren Summe derselben (indem sie alle als gleichartig angesehen werden) und machen sich dadurch ihren Begriff von Verbindlichkeit, der freilich nichts weniger als moralisch, aber doch so beschaffen ist, als es in einer Philosophie, die über den

Ursprung aller möglichen praktischen Begriffe, ob sie auch *a priori* oder bloß *a posteriori* stattfinden, gar nicht urteilt, nur verlangt werden kann.

Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen. Zwar gibt es eigentlich keine andere Grundlage derselben als die Kritik einer reinen praktischen Vernunft, sowie zur Metaphysik die schon gelieferte Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Allein teils ist jene nicht von so äußerster Notwendigkeit als diese, weil die menschliche Vernunft im Moralischen selbst beim gemeinsten Verstande leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch ganz und gar dialektisch ist; teils erfordere ich zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, daß, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß. Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeizuziehen und den Leser zu verwirren. Um deswillen habe ich mich, statt der Benennung einer Kritik der reinen praktischen Vernunft, der von einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten bedient.

Weil aber drittens auch eine Metaphysik der Sitten, ungeachtet[a]) des abschreckenden Titels, dennoch eines großen Grades der Popularität und Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig ist, so finde ich für nützlich, diese Vorarbeitung der Grundlage davon abzu- [392] sondern, um das Subtile, was darin unvermeidlich ist, künftig nicht faßlicheren Lehren beifügen zu dürfen.

Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität, welche allein ein in seiner Absicht ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht. Zwar würden meine Behauptungen über diese wichtige und bisher bei weitem noch nicht zur Genugtuung erörterte Hauptfrage durch Anwendung desselben Prinzips auf das

a) 1. Aufl.: „unerachtet".

ganze System viel Licht und durch die Zulänglichkeit, die es allenthalben blicken läßt, große Bestätigung erhalten; allein ich mußte mich dieses Vorteils begeben, der auch im Grunde mehr eigenliebig als gemeinnützig sein würde, weil die Leichtigkeit im Gebrauche und die scheinbare Zulänglichkeit eines Prinzips keinen ganz sicheren Beweis von der Richtigkeit desselben abgibt, vielmehr eine gewisse Parteilichkeit erweckt, es nicht für sich selbst ohne alle Rücksicht auf die Folge, nach aller Strenge zu untersuchen und 10 zu wägen.

Ich habe meine Methode in dieser Schrift so genommen, wie ich glaube, daß sie die schicklichste sei, wenn man von der gemeinen Erkenntnis zur Bestimmung des obersten Prinzips derselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will. Die Einteilung ist daher so ausgefallen: 20

1) Erster Abschnitt: Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen.
2) Zweiter Abschnitt: Übergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten.
3) Dritter Abschnitt: Letzter Schritt von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

[393] **Erster Abschnitt.**

## Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen.

---

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es ebenso bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der Glückseligkeit, machen Mut und hierdurch öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüt und hiermit auch das ganze Prinzip zu handeln berichtige und allgemein-zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger und unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerlaßliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein, auszumachen scheint.

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr er-

leichtern, haben aber demungeachtet keinen inneren [394] unbedingten Wert, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung[a]), die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom inneren Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung 10 für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unseren Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern 20 allein durch das Wollen, d. i. an sich gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will der Summe aller Neigungen, nur immer zu stande gebracht werden könnte. Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, 30 und nur der gute Wille (freilich nicht etwa als[b]) ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung sein, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf 40 sich zu ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen und seinen Wert zu bestimmen.

---

a) 1. Aufl.: „Schätzung“. b) „als“ Zusatz Menzers.

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, daß unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei insgeheim zum Grunde liege, [395] und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserem Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspunkte auf die Prüfung stellen.

In den Naturanlagen eines organisierten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine *Erhaltung*, sein *Wohlergehen*, mit einem Worte seine *Glückseligkeit* der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann; und sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpf erteilt worden sein, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohltätigen Ursache dafür dankbar zu sein, nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie würde verhütet haben, daß Vernunft nicht in *praktischen Gebrauch* ausschlüge und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel, dazu zu gelangen, auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut haben.

In der Tat finden wir auch, daß, je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei vielen, und zwar den Versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von Misologie d. i. Haß der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Überschlage alles Vorteils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern sogar von den Wissenschaften (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu sein scheinen) ziehen, dennoch finden, daß sie sich in der Tat nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen als an[a]) Glückseligkeit gewonnen haben, und darüber endlich den gemeineren Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Naturinstinkts näher ist und der seiner Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Tun und Lassen verstattet, eher beneiden, als geringschätzen. Und soweit muß man gestehen, daß das Urteil derer, die die ruhmredigen Hochpreisungen der Vorteile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mäßigen und sogar unter Null herabsetzen, keineswegs grämisch oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sei, sondern daß diesen Urteilen ingeheim die Idee von einer anderen und viel würdigeren Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher und nicht der Glückseligkeit die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei, und welcher darum als oberster Bedingung die Privatabsicht des Menschen größtenteils nachstehen muß.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Teil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, dennoch zugeteilt ist: so muß die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzu-

a) „an" fehlt in der 1. Auflage.

bringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war, wo anders die Natur überall in Austeilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut und zu allem übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung sein, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Kultur der Vernunft, die zur ersteren und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzweckmäßig verfahre, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines[a]) Zweckes, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden sein.

[397] Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, sowie er schon[b]) dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Wertes unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der **Pflicht** vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt daß sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller hervorscheinen lassen.

Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie *aus Pflicht* geschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen bei Seite, die wirklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen

a) 1. Aufl.: „des". b) „schon" fehlt in der 1. Auflage.

unmittelbar *keine Neigung* haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da läßt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung *aus Pflicht* oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt noch überdem *unmittelbare* Neigung zu ihr hat. Z. B. es ist allerdings pflichtmäßig, daß der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteuere, und, wo viel Verkehr ist, tut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, sodaß ein Kind ebenso gut bei ihm kauft als jeder andere. Man wird also *ehrlich* bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es; daß er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem anderen im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloß in eigennütziger Absicht geschehen.

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen inneren Wert und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben [398] zwar *pflichtmäßig*, aber nicht *aus Pflicht*. Dagegen wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben, wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet als kleinmütig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht: alsdann hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.

Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, daß sie, auch ohne einen anderen Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die

sich an der Zufriedenheit anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, sondern mit anderen Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der Tat gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung ver-
10 dient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu tun. Gesetzt also, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, anderen Notleidenden wohlzutun, aber fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist[a]), und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus und täte
20 die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren echten moralischen Wert. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht weil er, selbst gegen seine eigenen mit der besonderen Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem anderen auch voraussetzt oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann
30 (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Wert des Charakters an,
[399] der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht
40 (wenigstens indirekt); denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen

a) 1. Aufl.: „wäre“.

könnte leicht eine große Versuchung zu Übertretung der Pflichten werden. Aber auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innerste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrenteils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch tut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten 10 und sicheren Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige in Ansehung dessen, was sie verheißt, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung eine schwankende Idee überwiegen könne, und der Mensch, z. B. ein Podagrist, wählen könne zu genießen, was ihm schmeckt, und zu leiden, was er kann, weil er nach seinem Überschlage hier wenigstens sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuß des gegen- 20 wärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens nicht so notwendig in diesen Überschlag gehörte, so bleibt noch hier wie in allen anderen Fällen ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Wert.

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu ver- 30 stehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unseren Feind zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.

Der zweite Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat 40 ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt[a]) also nicht von der

a) 1. Aufl.: „und er hängt".

[400] Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens geschehen ist. Daß die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus dem vorigen klar. Worin kann also dieser Wert liegen, wenn er nicht im 10 Willen in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen als im Prinzip des Willens, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip *a priori*, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder *a posteriori*, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden 20 müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden.

Den dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen, würde ich so ausdrücken: Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, ebendarum, weil sie[a]) bloß eine Wirkung und nicht Tätigkeit eines Willens[b]) ist. Ebenso kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder 30 eines anderen seine sein, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d. i. sie als meinem eigenen Vorteile günstig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage[c]) bei der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiermit ein Gebot sein. Nun soll eine Handlung aus Pflicht 40 den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts

a) Adickes: „es“ (sc. das Objekt). b) 1. Aufl.: „Wirkung meines Willens“. c) „dieser ihren Überschlag“? (Adickes.)

für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv das Gesetz und subjektiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime*), einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten. [401]

Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wir- 10 kungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zu stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher[a]) nichts anderes als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens 20 ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf.**)

*) Maxime ist das subjektive Prinzip des Wollens; das objektive Prinzip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) ist das praktische Gesetz.

**) Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunklen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt

a) 1. Aufl.: „also“.

[402] Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip 10 dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Prinzip dient und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff sein soll; hiermit[a]) stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen überein 20 und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen.

Die Frage sei z. B.: darf ich, wenn ich im Gedränge

---

Achtung, sodaß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als Ursache desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz, und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unseres Willens und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit usw.), wovon jene uns das Beispiel gibt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das Beispiel eines Gesetzes vor (ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden),[b]) und das macht unsere Achtung aus. Alles moralische sogenannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz.

---

a) 1. Aufl. „hiermit aber“.
b) Die eingeklammerten Worte sind Zusatz der 2. Aufl.

bin, nicht ein Versprechen tun in der Absicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht den Unterschied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich oder ob es pflichtmäßig sei, ein falsches Versprechen zu tun. Das erstere kann ohne Zweifel öfters stattfinden. Zwar sehe ich wohl, daß es nicht genug sei, mich vermittelst dieser Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, sondern wohl überlegt werden müsse, ob mir aus dieser Lüge nicht hinterher viel größere Ungelegenheit entspringen könne, als 10 die sind, von denen ich mich jetzt befreie, und da die Folgen bei aller meiner vermeinten Schlauigkeit nicht so leicht vorauszusehen sind, daß nicht ein einmal verlorenes Zutrauen mir weit nachteiliger werden könnte als alles Übel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke; ob es nicht klüglicher gehandelt sei, hierbei nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren und es sich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu versprechen als in der Absicht, es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, daß eine solche Maxime doch immer nur 20 die besorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun ist es doch etwas ganz anderes, aus Pflicht wahrhaft zu sein, als aus Besorgnis der nachteiligen Folgen: indem im ersten Falle der Begriff der Handlung an sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält, im zweiten ich mich allererst anderwärtsher umsehen muß, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden sein möchten. Denn wenn ich von dem Prinzip der Pflicht abweiche, so ist es ganz gewiß böse; werde ich aber meiner Maxime der Klugheit abtrünnig, so kann das 30 [403] mir doch manchmal sehr vorteilhaft sein, wiewohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben. Um indessen mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig sei, auf die allerkürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: Würde ich wohl damit zufrieden sein, daß meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere) gelten solle? und würde ich wohl zu mir sagen können: 40 es mag jedermann ein unwahres Versprechen tun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines

Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen anderen vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben oder, wenn sie es übereilterweise täten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden; mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.

Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich ereignenden Vorfälle desselben gefaßt zu sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann; für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht *einsehe*, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag), wenigstens aber doch soviel verstehe: daß es eine Schätzung des Wertes sei, welcher[a]) allen Wert dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und daß die Notwendigkeit meiner Handlungen aus *reiner* Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sei, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muß, weil sie die Bedingung eines *an sich* guten Willens ist, dessen Wert über alles geht.

So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße [404] ihrer Beurteilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie mit diesem Kompasse in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates tat,

---

a) 1. Aufl.: „welche".

auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein. Das ließe sich auch wohl schon zum voraus vermuten, daß die Kenntnis dessen, was zu tun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache sein werde. Hier[a]) kann man es doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurteilungsvermögen vor dem theore- 10 tischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, gerät sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewißheit, Dunkelheit und Unbestand. Im Praktischen aber fängt die Beurteilungskraft dann eben allererst an sich recht vorteilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnlichen Triebfedern von praktischen Gesetzen aus- 20 schließt. Er wird alsdann sogar subtil, es mag sein, daß er mit seinem Gewissen oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was recht heißen soll, chikanieren, oder auch den Wert der Handlungen zu[b]) seiner eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will, und, was das meiste ist, er kann im letzteren Falle sich ebenso gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beinahe noch sicherer hierin als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Prinzip als 30 jener haben[c]), sein Urteil aber durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht ratsamer, es in moralischen Dingen bei dem gemeinen Vernunfturteil bewenden zu lassen und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten desto vollständiger und faßlicher, imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche (noch mehr aber zum Disputieren) bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in 40 praktischer Absicht den gemeinen Menschenverstand

a) 1. Aufl.: „gleichwohl". b) „zu" fehlt in der 3. und 4. Auflage. c) 1. Aufl.: „haben kann".

von seiner glücklichen Einfalt abzubringen und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen?

Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur [405] ist es auch wiederum sehr schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit — die sonst wohl mehr im Tun und Lassen als im Wissen besteht — doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu 10 lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheißen, unnachlaßlich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtbeachtung jener so ungestümen und 20 dabei so billig scheinenden Ansprüche (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen), ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge, in Zweifel zu ziehen und[a]) sie womöglich unseren Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft 30 am Ende nicht gutheißen kann.

So wird also die gemeine Menschenvernunft nicht durch irgend ein Bedürfnis der Spekulation (welches ihr, solange sie sich genügt, bloße gesunde Vernunft zu sein, niemals anwandelt), sondern selbst aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt ins Feld einer praktischen Philosophie zu tun, um daselbst, wegen der Quelle ihres Prinzips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf Bedürf-40 nis und Neigung fußen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegen-

---

a) 1. Aufl. hat statt „und": „wenigstens".

heit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskomme[a]) und nicht Gefahr laufe, durch die Zweideutigkeit, in die sie leicht gerät, um alle echten sittlichen Grundsätze gebracht zu werden. Also entspinnt sich ebensowohl in der praktischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich kultiviert, unvermerkt eine Dialektik, welche sie nötigt, in der Philosophie Hilfe zu suchen, als es ihr im theoretischen Gebrauche widerfährt, und die erstere wird daher wohl ebensowenig als die andere irgendwo sonst als in einer vollständigen Kritik unserer Vernunft Ruhe finden. 10

a) 1. Aufl.: „komme".

[406] Zweiter Abschnitt.

# Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten.

Wenn wir unseren bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keineswegs zu schließen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt. Vielmehr, wenn wir auf die Erfahrung vom Tun und Lassen der Menschen achthaben, 10 treffen wir häufige und, wie wir selbst einräumen, gerechte Klagen an, daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, sogar keine sicheren Beispiele anführen könne, daß, wenngleich manches dem, was Pflicht gebietet, gemäß geschehen mag, dennoch es immer zweifelhaft sei, ob[a]) es eigentlich aus Pflicht geschehe und also einen moralischen Wert habe. Daher[b]) es zu aller Zeit Philosophen gegeben hat, welche die Wirklichkeit dieser Gesinnung in den menschlichen Handlungen schlechterdings abge- 20 leugnet und alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbstliebe zugeschrieben haben, ohne doch deswegen die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen, vielmehr mit inniglichem Bedauern der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menschlichen Natur Erwähnung taten[c]), die zwar edel genug sei[d]), sich eine so achtungswürdige Idee zu ihrer Vorschrift zu

---

a) 1. Aufl.: „es so zweifelhaft sei, daß". b) 1. Aufl.: „daß". c) „Erwähnung taten" fehlt in der 1. Auflage. d) 1. Aufl.: „ist".

machen, aber zugleich zu schwach, um sie zu befolgen, und[a]) die Vernunft, die ihr zur Gesetzgebung dienen sollte, nur dazu braucht, um das Interesse der Neigungen, es sei einzeln oder, wenn es hoch kommt, in ihrer größten Verträglichkeit untereinander zu besorgen.

In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch [407] Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und 10 auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, um zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der bloßen[b]) Vorspiegelung jener Idee die eigentliche bestimmende Ursache des 20 Willens gewesen sei; dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemaßten edleren Bewegungsgrunde schmeicheln, in der Tat aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht.

Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit als bloßes Hirngespinst einer durch Eigendünkel sich selbst 30 übersteigenden menschlichen Einbildung verlachen, keinen gewünschteren Dienst tun, als ihnen einzuräumen, daß die Begriffe der Pflicht (sowie man sich auch aus Gemächlichkeit gerne überredet, daß es auch mit allen übrigen Begriffen bewandt sei) lediglich aus der Erfahrung gezogen werden müßten[c]); denn da bereitet man jenen einen sicheren Triumph. Ich will aus Menschenliebe einräumen, daß noch die meisten unserer Handlungen pflichtmäßig seien; sieht man aber ihr Dichten und Trachten näher an, so stößt man allent- 40 halben auf das liebe Selbst, was immer hervorsticht,

a) 1. Aufl.: „und welche". b) „bloßen" Zusatz der 2. Auflage. c) Kant: „mußten", korr. Vorländer.

worauf und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht, welches mehrmalen Selbstverleugnung erfordern würde, sich ihre Absicht stützt. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält, um (vornehmlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung teils gewitzigten teils zum Beobachten geschärften Urteilskraft) in gewissen Augenblicken
10 zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nichts vor dem gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten als die klare Überzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen [408] gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Er-
20 scheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Tunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlaßlich geboten seien[a]), und daß z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt vor
30 aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe *a priori* bestimmenden Vernunft liegt.

Setzt man hinzu, daß, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Objekt bestreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, daß sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sei, daß es nicht bloß für Menschen, sondern alle vernünftigen Wesen überhaupt, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings notwen-
40 dig gelten müsse: so ist klar, daß keine Erfahrung auch[b]) nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischen Gesetze zu schließen Anlaß geben könne. Denn mit

a) 1. und 2. Aufl.: „sei". b) 1. Aufl.: „selbst auch".

welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur in unbeschränkte Achtung bringen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung unseres Willens für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt und nur als solche auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie bloß empirisch wären und nicht völlig *a priori* aus reiner, aber praktischer Vernunft ihren Ursprung nähmen?

Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler raten, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte. Denn jedes Beispiel, was mir davon vorgestellt wird, muß selbst zuvor nach Prinzipien der Moralität beurteilt werden, ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen[a]) Beispiele, d. i. zum Muster zu dienen, keineswegs aber kann es den Begriff derselben zuoberst an die Hand geben. Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: Was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut? niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet). Woher haben wir aber den Begriff von Gott als dem höchsten Gut? Lediglich aus der Idee, die [409] die Vernunft *a priori* von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft. Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. sie setzen die Tunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, außer Zweifel, sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, bei Seite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten.

Wenn es denn keinen echten obersten Grundsatz der Sittlichkeit gibt, der nicht unabhängig von aller Erfahrung bloß auf reiner Vernunft beruhen müßte, so glaube ich, es sei nicht nötig, auch nur zu fragen, ob es gut sei, diese Begriffe, sowie sie samt den ihnen zugehörigen Prinzipien *a priori* feststehen, im allgemeinen (*in abstracto*) vorzutragen, wofern die Er-

a) 1. Aufl.: „ächten“.

kenntnis sich von der gemeinen unterscheiden und philosophisch heißen soll. Aber in unseren Zeiten möchte dieses wohl nötig sein. Denn wenn man Stimmen sammelte, ob reine von allem Empirischen abgesonderte Vernunfterkenntnis, mithin Metaphysik der Sitten, oder populäre praktische Philosophie vorzuziehen sei, so errät[a]) man bald, auf welche Seite das Übergewicht[b]) fallen werde.

Diese Herablassung zu Volksbegriffen ist aller-
10 dings sehr rühmlich, wenn die Erhebung zu den Prinzipien der reinen Vernunft zuvor geschehen und zur völligen Befriedigung erreicht ist, und das würde heißen: die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphysik gründen, ihr aber, wenn sie feststeht, nachher durch Popularität Eingang verschaffen. Es ist aber äußerst ungereimt, dieser in der ersten Untersuchung, worauf alle Richtigkeit der Grundsätze ankommt, schon willfahren zu wollen. Nicht allein, daß dieses Verfahren auf das höchst seltene Verdienst einer wahren philo-
20 sophischen Popularität niemals Anspruch machen kann, indem es gar keine Kunst ist, gemeinverständlich zu sein, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht Verzicht tut: so bringt es einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien zum Vorschein, daran sich schale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wo Einsehende aber Verwirrung fühlen und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden; ob-
30 gleich Philosophen, die das[c]) Blendwerk ganz wohl
[410] durchschauen, wenig[d]) Gehör finden, wenn sie auf einige Zeit von der vorgeblichen Popularität abrufen, um nur allererst nach erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär sein zu dürfen.

Man darf nur die Versuche über die Sittlichkeit in jenem beliebten Geschmacke ansehen, so wird man bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur (mitunter aber auch die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt), bald Vollkommenheit, bald Glück-
40 seligkeit, hier moralisches Gefühl dort Gottesfurcht,

---

a) 1. Aufl.: „rät". b) 1. Aufl.: „die Wahrheit". c) 1. Aufl.: „wegwenden, Philosophen aber das". d) 1. Aufl.: „aber wenig".

von diesem etwas, von jenem auch etwas, in wunderbarem Gemische antreffen, ohne daß man sich einfallen läßt zu fragen, ob auch überall in der Kenntnis der menschlichen Natur (die wir doch nur von der Erfahrung herhaben können) die Prinzipien der Sittlichkeit zu suchen seien, und, wenn dieses nicht ist, wenn die letzteren völlig *a priori*, frei von allem Empirischen, schlechterdings in reinen Vernunftbegriffen und nirgend anders auch nicht dem mindesten Teile nach anzutreffen sind, den Anschlag zu fassen, 10 diese Untersuchung als reine praktische Weltweisheit oder (wenn man einen so verschrienen Namen nennen darf), als Metaphysik*) der Sitten lieber ganz abzusondern, sie für sich allein zu ihrer ganzen Vollständigkeit zu bringen, und das Publikum, das Popularität verlangt, bis zum Ausgange dieses Unternehmens zu vertrösten.

Es ist aber eine solche völlig isolierte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik, noch 20 weniger mit verborgenen Qualitäten (die man hypophysich nennen könnte) vermischt ist, nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen, sicher bestimmten Erkenntnis der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften. Denn die reine und mit keinem fremden Zusatz von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht und überhaupt des sittlichen Gesetzes hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein (die hierbei 30 zuerst inne wird, daß sie für sich selbst auch praktisch sein kann) einen so viel mächtigeren Einfluß als alle

---

*) Man kann wenn man will (sowie die reine Mathematik von der angewandten, die reine Logik von der angewandten unterschieden wird, also) die reine Philosophie der Sitten (Metaphysik) von der angewandten (nämlich auf die menschliche Natur) unterscheiden. Durch diese Benennung wird man auch sofort erinnert, daß die sittlichen Prinzipien nicht auf die Eigenheiten der menschlichen Natur gegründet, sondern für sich *a priori* bestehend sein müssen, aus solchen aber, wie für jede vernünftige Natur, also auch für die menschliche praktische Regeln müssen abgeleitet werden können.

[411] anderen Triebfedern*), die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, daß sie im Bewußtsein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihr[a]) Meister werden kann; an dessen Statt eine vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusammengesetzt ist, das Gemüt zwischen Bewegursachen, die sich unter kein Prinzip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten 10 können, schwankend[b]) machen muß.

Aus dem Angeführten erhellt: daß alle sittlichen Begriffe völlig *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft ebensowohl als der im höchsten Maße spekulativen; daß sie von keiner empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnis abstrahiert werden können[c]); daß in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege, uns[d]) zu obersten praktischen Prinzipien zu dienen; daß man 20 jedesmal soviel, als man Empirisches hinzutut, soviel

*) Ich habe einen Brief vom sel. vortrefflichen Sulzer, worin er mich fragt: was doch die Ursache sein möge, warum die Lehren der Tugend, soviel Überzeugendes sie auch für die Vernunft haben, doch so wenig ausrichten. Meine Antwort wurde durch die Zurüstung dazu, um sie vollständig zu geben, verspätet. Allein es ist keine andere, als daß die Lehrer selbst ihre Begriffe nicht ins reine gebracht haben und, indem sie es zu gut machen wollen, dadurch daß sie allerwärts Bewegursachen zum Sittlichguten auftreiben, um die Arznei recht kräftig zu machen, sie sie verderben. Denn die gemeinste Beobachtung zeigt, daß, wenn man eine Handlung der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vorteil in dieser oder einer anderen Welt abgesondert, selbst unter den größten Versuchungen der Not oder der Anlockung mit standhafter Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche Handlung, die nur im mindesten durch eine fremde Triebfeder affiziert war, weit hinter sich lasse und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunsch errege, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen.

a) ihrer? [V.] b) 1. Aufl.: „verwirrt". c) 1. Aufl.: „könne". d) 2. Aufl.: „um uns".

auch ihrem echten Einflusse und dem uneingeschränkten Werte der Handlungen entziehe; daß es nicht allein die größte Notwendigkeit in theoretischer Absicht, wenn es bloß auf Spekulation ankommt, erfordere, sondern auch von der größten praktischen Wichtigkeit sei, ihre[a]) Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieser ganzen praktischen oder[b]) reinen Vernunfterkenntnis, d. i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft zu bestimmen, hierin aber nicht, wie es wohl die spekulative Philosophie erlaubt, ja gar bisweilen notwendig findet, die Prinzipien von der besonderen Natur der menschlichen [412] Vernunft abhängig zu machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten, und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer Anwendung auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik vollständig (welches sich in dieser Art ganz abgesonderter Erkenntnisse wohl tun läßt) vorzutragen, wohl bewußt, daß es, ohne im Besitze derselben zu sein, vergeblich sei, ich will nicht sagen das Moralische der Pflicht in allem, was pflichtmäßig ist, genau für die spekulative Beurteilung zu bestimmen, sondern sogar im bloß gemeinen und praktischen Gebrauche vornehmlich der moralischen Unterweisung unmöglich sei, die Sitten auf ihre echten Prinzipien zu gründen und dadurch reine moralische Gesinnungen zu bewirken und zum höchsten Weltbesten den Gemütern einzupfropfen.

Um aber in dieser Bearbeitung nicht bloß von der gemeinen sittlichen Beurteilung (die hier sehr achtungswürdig ist) zur philosophischen, wie sonst geschehen ist, sondern von einer populären Philosophie, die nicht weiter geht, als sie durch Tappen vermittels der Beispiele kommen kann, bis zur Metaphysik (die sich durch nichts Empirisches weiter zurückhalten läßt und, indem sie den ganzen Inbegriff der Vernunfterkenntnis dieser Art ausmessen muß, allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beispiele[c]) uns verlassen), durch

a) Adickes: „diese". b) „und"? Vorländer. Arnoldt: „aber"? c) 1. Aufl.: „Beispiele, die jenen adäquat waren".

die natürlichen Stufen fortzuschreiten, müssen wir das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung 10 der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser 20 noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) [413] unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen; mit einem Worte ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist): so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objektiven Gesetzen gemäß ist Nötigung; d. i. das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines 30 vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist.

Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt Imperativ.

Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, 40 der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung). Sie sagen, daß etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird,

daß es zu tun gut sei. Praktisch gut ist aber, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom Angenehmen unterschieden als demjenigen, was nur vermittelst der Empfindung aus bloß subjektiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat.*) 10

[414] Ein vollkommen guter Wille würde also ebensowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen genötigt vorgestellt werden können, weil er von selbst nach seiner subjektiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis 20

*) Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweist also jederzeit ein Bedürfnis. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens[a]) aber von Prinzipien der Vernunft heißt ein Interesse. Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäß ist; beim göttlichen Willen kann man sich kein Interesse gedenken. Aber auch der menschliche Wille kann woran ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln. Das erste bedeutet das praktische Interesse an der Handlung, das zweite das pathologische Interesse am Gegenstande der Handlung. Das erste zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Prinzipien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Prinzipien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessiert mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung (sofern er mir angenehm ist). Wir haben im ersten Abschnitte gesehen, daß bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Prinzip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse.

a) 1. Aufl.: „Abhängigkeit des Willens".

objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.

Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetisch oder kategorisch. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte.

Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum für ein durch Vernunft praktisch bestimmbares Subjekt als notwendig vorstellt, so sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines in irgend einer Art[a]) guten Willens notwendig ist. Wenn nun die Handlung bloß wozu anders als Mittel gut sein würde, so ist der Imperativ hypothetisch; wird sie als an sich gut vorgestellt, mithin als notwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen, als Prinzip desselben, so ist er kategorisch.

Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre, und stellt die praktische Regel in Verhältnis auf einen[b]) Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung tut, weil sie gut ist, teils weil das Subjekt nicht immer weiß, daß sie gut sei, teils weil, wenn es dieses auch wüßte, die Maximen desselben doch den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten.

Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen [415] Absicht gut sei. Im ersteren Falle ist er ein problematisch-, im zweiten assertorisch-praktisches Prinzip. Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d. i. auch ohne irgend einen anderen Zweck, für sich als objektiv notwendig erklärt, gilt als ein apodiktisch-praktisches Prinzip.

Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgend

a) 1. Aufl.: „Absicht". b) 1. Aufl. „den".

einen Willen als mögliche Absicht denken, und daher sind der Prinzipien der Handlung, sofern diese[a]) als notwendig vorgestellt wird, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der Tat unendlich viel. Alle Wissenschaften haben irgend einen praktischen Teil, der aus Aufgaben besteht, daß irgend ein Zweck für uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperativen der Geschicklichkeit heißen. Ob der Zweck vernünftig und gut sei, da- 10 von ist hier gar nicht die Frage, sondern nur was man tun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind insofern[b]) von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken. Weil man in der frühen Jugend nicht weiß, welche Zwecke uns im Leben aufstoßen dürften, so suchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht vielerlei lernen zu lassen und sorgen für die Geschicklich- 20 keit im Gebrauch der Mittel zu allerlei beliebigen Zwecken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er nicht[c]) etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indessen doch möglich ist, daß er sie einmal haben möchte, und diese Sorgfalt ist so groß, daß sie darüber gemeiniglich verabsäumen, ihnen das Urteil über den Wert der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.

Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen 30 vernünftigen Wesen (sofern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit. Der hypothetische Imperativ, der die praktische Notwendigkeit der Handlung als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit vorstellt, ist assertorisch. Man darf ihn nicht bloß als notwendig 40 zu einer ungewissen, bloß möglichen Absicht vor-

---

a) 1. Aufl.: „sie". b) 1. Aufl.: „sofern". c) Die Akademie-Ausgabe (Adickes, Medicus) streicht das „nicht".

tragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und [416] *a priori*[a]) bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen[b]) gehört. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein Klugheit*) im engsten Verstande nennen. Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d. i. die Vorschrift der Klugheit, noch immer hypothetisch; die Handlung wird nicht schlechthin, 10 sondern nur als Mittel zu einer anderen Absicht geboten.

Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist kategorisch. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in 20 der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der Sittlichkeit heißen.

Das Wollen nach diesen dreierlei Prinzipien wird auch durch die Ungleichheit der Nötigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder Regeln der Geschicklichkeit, oder Ratschläge der Klugheit, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit. Denn nur das Ge- 30 setz führt den Begriff einer unbedingten und zwar

*) Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinn genommen; einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweite die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen dauernden Vorteil zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Wert der ersteren zurückgeführt wird, und wer in der ersteren Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheut und verschlagen, im ganzen aber doch unklug.

a) „und a priori“ fehlt in der 1. Auflage. b) 1. Aufl.: „seiner Natur“.

objektiven und mithin allgemein gültigen Notwendigkeit bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muß. Die Ratgebung enthält zwar Notwendigkeit, die aber bloß unter subjektiver zufälliger[a]) Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann; dagegen der kategorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt wird, und als absolut-, obgleich praktisch-notwendig ganz eigentlich ein Gebot heißen kann. Man 10 könnte die ersteren Imperative auch technisch (zur Kunst gehörig), die zweiten pragmatisch*) (zur [417] Wohlfahrt), die dritten moralisch (zum freien Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig) nennen.

Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie bloß die Nötigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne. Wie ein Imperativ der Ge- 20 schicklichkeit möglich sei, bedarf wohl keiner besonderen Erörterung. Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objekts als meiner Wirkung wird schon meine Kausalität als handelnder[b]) Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff notwendiger Handlungen zu diesem Zwecke 30 schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks

*) Mich deucht, die eigentliche Bedeutung des Worts pragmatisch könne so am genauesten bestimmt werden. Denn pragmatisch werden die Sanktionen genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten als notwendige Gesetze, sondern aus der Vorsorge für die allgemeine Wohlfahrt fließen. Pragmatisch ist eine Geschichte abgefaßt, wenn sie klug macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser oder wenigstens ebensogut als die Vorwelt besorgen könne.

a) Kant: „gefälliger“, korr. Hartenstein. b) Die Änderung der Akademie-Ausgabe (Medicus) in „handelnde“ ist unnötig, wenn nicht unrichtig.

heraus; (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Aktus des Willens, sondern das Objekt wirklich zu machen.) Daß, um eine Linie nach einem sicheren Prinzip in zwei gleiche Teile zu teilen, ich aus den Enden derselben zwei Kreuzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freilich nur durch synthetische Sätze; aber daß, wenn ich weiß, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz; denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung und mich in Ansehung ihrer auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei.

Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz und gar übereinkommen und ebensowohl analytisch sein. Denn es würde ebensowohl hier als dort heißen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß [418] notwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ist's unmöglich, daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er[a]) hier eigentlich wolle. Will er Reichtum, wieviel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen! Will er viel Erkenntnis und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Übel, die sich für ihn jetzt noch

---

a) sc. der Mensch (statt „es", sc. das Wesen).

verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend sein würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte[b)] Gesundheit würde haben fallen lassen usw. Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatze mit völliger Gewißheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum weil hierzu Allwissenheit erforderlich sein würde. Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nach empirischen Ratschlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung usw., von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern. Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen objektiv als praktisch-notwendig darstellen können, daß sie eher für Anratungen *(consilia)* als Gebote *(praecepta)* der Vernunft zu halten sind, daß die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei, der im strengsten Verstande geböte, das zu tun, was glücklich macht, weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was bloß auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, daß sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch [419] die Totalität einer in der Tat unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde. Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit ließen sich sicher angeben, ein analytisch-praktischer Satz sein, denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, daß bei diesem der Zweck bloß möglich, bei jenem aber gegeben ist; da beide aber bloß die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck wollte, so ist der Imperativ, der

---

b) 1. Aufl.: „ungeschränkte“.

das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden Fällen analytisch. Es ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.

Dagegen wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sei, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objektiv-vorgestellte Notwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen. Nur ist immer hierbei nicht aus der Acht zu lassen, daß es durch kein Beispiel, mithin empirisch auszumachen sei, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe, sondern zu besorgen, daß alle, die kategorisch scheinen, doch versteckterweise hypothetisch sein mögen. Z. B. wenn es heißt: du sollst nichts betrüglich versprechen, und man nimmt an, daß die Notwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa bloße Ratgebung zur Vermeidung irgend eines anderen Übels sei, sodaß es etwa hieße: du sollst nicht lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den Kredit bringest; sondern wenn man behauptet[a]), eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sei also kategorisch: so kann man doch in keinem Beispiel mit Gewißheit dartun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder bloß durchs Gesetz bestimmt werde, ob es[b]) gleich so scheint; denn es ist immer möglich, daß insgeheim Furcht vor Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgnis anderer Gefahren Einfluß auf den Willen haben möge. Wer[c]) kann das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen? Auf solchen Fall aber würde der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher kategorisch und unbedingt erscheint, in der Tat nur eine pragmatische Vorschrift sein, die uns auf unsern Vorteil aufmerksam macht, und uns bloß lehrt, diesen in acht zu nehmen.

Wir werden also die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs gänzlich *a priori* zu untersuchen haben, da uns hier der Vorteil nicht zustatten kommt, [420]

a) „wenn man behauptet“ fehlt in der 2. Auflage. b) 1. Aufl.: „wenn's“. c) 1. Aufl. „Denn wer“.

daß die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nötig wäre. Soviel ist indessen[a]) vorläufig einzusehen: daß der kategorische Imperativ allein als ein praktisches **Gesetz** laute, die übrigen insgesamt zwar Prinzipien des Willens, aber nicht Gesetze heißen können: weil, was bloß zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu tun notwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los sein können, wenn 10 wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegenteils frei läßt, mithin allein diejenige Notwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen.

Zweitens ist bei diesem kategorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit (die Möglichkeit desselben einzusehen) auch sehr groß. Er ist ein synthetisch-praktischer Satz*) *a priori*, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen soviel Schwierigkeit in der theoretischen Erkennt- 20 nis hat, so läßt sich leicht abnehmen, daß sie in der praktischen nicht weniger haben werde.

Bei dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ sein kann; denn wie ein solches absolutes Gebot möglich sei, wenn wir auch gleich wissen, wie es lautet, wird noch besondere und schwere Bemühung erfordern, die wir aber zum letzten Ab- 30 schnitte aussetzen.

Wenn ich mir einen hypothetischen Imperativ

---

*) Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die Tat *a priori*, mithin notwendig (obgleich nur objektiv d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektiven Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens eines[b]) vernünftigen Wesens unmittelbar als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.

---

a) 1. Aufl.: „aber". b) 2. Aufl.: „als eines".

überhaupt denke, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der [421] Maxime*) enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime 10 der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein der[a]) Imperativ eigentlich als notwendig vorstellt.

Der kategorische Imperativ ist also ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die[b]) du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.

Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht als aus ihrem Prinzip abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man 20 Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle.

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge heißt, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch 30 deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.

*) Maxime ist das subjektive Prinzip zu handeln und muß vom objektiven Prinzip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt; das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d. i. ein Imperativ.

a) Kant: „den", korr. Arnoldt. b) Adickes Vorschlag „durch die" in „von der" zu ändern, ist abzulehnen; vgl. H. Cohen, Kants Begründung der Ethik (1877), S. 193, auch unten Zeile 29 und Seite 60[7].

Nun wollen wir einige Pflichten herzählen, nach der gewöhnlichen Einteilung derselben in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten.*)

1. Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Überdruß am Leben empfindet, ist noch soweit im Besitze [422] seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er: ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn[a]) das Leben bei seiner längeren Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite.

2. Ein anderer sieht sich durch Not gedrungen, Geld zu borgen. Er weiß wohl, daß er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu tun; aber noch hat er soviel Ge-

*) Man muß hier wohl merken, daß ich die Einteilung der Pflichten für eine künftige Metaphysik der Sitten mir gänzlich vorbehalte, diese hier also nur als beliebig (um meine Beispiele zu ordnen) dastehe. Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung verstattet, und da habe ich nicht bloß äußere, sondern auch innere vollkommene Pflichten, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwiderläuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeint bin, weil es zu meiner Absicht einerlei ist, ob man es mir einräumt oder nicht.

a) 1. Aufl.: „daß wenn".

wissen, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Not zu helfen? Gesetzt, er beschlösse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen. Nun ist dieses Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Zuträglichkeit mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wohl zu vereinigen, allein jetzt ist die Frage: ob es recht sei? Ich verwandle also die Zumutung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz und richte die Frage so ein: wie es dann[a]) stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde. Da sehe ich nun sogleich, daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Not zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde.

3. Ein dritter findet in sich ein Talent, welches [423] vermittelst einiger Kultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen und zieht[b]) vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch fragt er aber, ob außer der Übereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme? Da sieht er nun, daß zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch (sowie der Südsee-Einwohner) sein Talent rosten ließe und sein Leben bloß auf Müßiggang, Ergötzlichkeit, Forpflanzung, mit einem Wort auf Genuß zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich wollen, daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde oder als ein solches in uns durch Naturinstinkt gelegt sei. Denn als ein

a) 1. Aufl.: „denn". b) 1. Aufl.: „zieht es vor".

vernünftiges Wesen will er notwendig, daß alle Vermögen in a) ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienen und gegeben b) sind.

(4.) Noch denkt ein vierter, dem es wohl geht, indessen er sieht, daß andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte): was gehts mich an? mag doch ein jeder so glücklich sein, als es der Himmel will oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Not habe ich nicht Lust etwas beizutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen und ohne Zweifel noch besser, als wenn jedermann von Teilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft oder ihm sonst Abbruch tut. Aber obgleich es möglich ist, daß nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte, so ist es doch unmöglich, zu wollen, daß ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er anderer Liebe und Teilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Ableitung c) aus dem einigen angeführten Prinzip klar in die Augen fällt. Man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, daß man noch wollen

a) „in“ Zusatz der 2. Auflage. b) „und gegeben“ Zusatz der 2. Auflage. c) Kant „Abteilung“ (so auch — anscheinend aus Versehen — im Text der Akademie-Ausgabe); korr. Hartenstein.

könne, es[a]) sollte ein solches werden. Bei anderen ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich zu wollen, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht: daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlaßlichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht
10 das Objekt ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Prinzip vollständig aufgestellt werden.

Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Übertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, daß wir wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden, denn das ist uns unmöglich, sondern das Gegenteil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns (oder auch nur für diesesmal) zum
20 Vorteil unserer Neigung davon eine Ausnahme zu machen. Folglich, wenn wir alles aus einem und demselben Gesichtspunkte, nämlich der Vernunft, erwögen, so würden wir einen Widerspruch in unserem eigenen Willen antreffen, nämlich daß ein gewisses Prinzip objektiv als allgemeines Gesetz notwendig sei und doch subjektiv nicht allgemein gelten, sondern Ausnahmen verstatten sollte. Da wir aber einmal unsere Handlung aus dem Gesichtspunkte eines ganz der Vernunft gemäßen, dann[b]) aber auch ebendieselbe Handlung aus
30 dem Gesichtspunkte eines durch Neigung affizierten Willens betrachten, so ist wirklich hier kein Widerspruch, wohl aber ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft (*antagonismus*), wodurch die Allgemeinheit des Prinzips (*universalitas*) in eine bloße Gemeingültigkeit (*generalitas*) verwandelt wird, dadurch das praktische Vernunftprinzip mit der Maxime auf dem halben Wege zusammenkommen soll. Ob nun dieses gleich in unserem eigenen unparteiisch angestellten Urteile nicht gerechtfertigt werden kann, so
40 beweist es doch, daß wir die Gültigkeit des kategorischen Imperativs wirklich anerkennen und uns (mit aller Achtung für denselben) nur einige, wie es uns

a) „sie"? [K. V.] b) 1. Aufl.: „denn".

scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.

Wir haben soviel also wenigstens dargetan, daß, [425] wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in kategorischen Imperativen, keineswegs aber in hypothetischen ausgedrückt werden könne; imgleichen haben wir, welches schon viel ist, den Inhalt des kategorischen Imperativs, der das Prinzip aller Pflicht (wenn es überhaupt dergleichen gäbe) enthalten müßte, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt. Noch sind wir aber nicht soweit, *a priori* zu beweisen, daß dergleichen Imperativ wirklich stattfinde, daß es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und daß die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sei.

Bei der Absicht, dazu zu gelangen, ist es von der äußersten Wichtigkeit, sich dieses zur Warnung dienen zu lassen, daß man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Prinzips aus der *besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur* ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll praktisch-unbedingte Notwendigkeit der Handlung sein; sie muß also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten und *allein darum* auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein. Was dagegen aus der besonderen Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar womöglich aus einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre und nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben: ein subjektiv Prinzip, nach welchem wir handeln zu dürfen Hang und Neigung haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir *angewiesen* wären zu handeln, wenngleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, sogar, daß es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweist, je weniger die subjektiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen sind, ohne doch deswegen die Nötigung durchs Gesetz nur im mindesten zu schwächen und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen.

Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf

einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein als gar nichts, doch niemals Grundsätze ab- [426] geben können, die die Vernunft diktiert, und die durch- 10 aus völlig *a priori* ihren Quell und hiermit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innerem Abscheu zu verurteilen.

Alles also, was empirisch ist, ist als Zutat zum Prinzip der Sittlichkeit nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst 20 nachteilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Wert eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, daß das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart in Aufsuchung des Prinzips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster 30 ausruht, und in dem Traume süßer Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen) der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat.*)

*) Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anderes als die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unechten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet darzustellen. Wie sehr sie alsdann alles übrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkele, kann jeder vermittelst des mindesten Versuchs seiner nicht ganz für alle Abstraktion verdorbenen Vernunft leicht inne werden.

Die Frage ist also diese: ist es ein notwendiges Gesetz *für alle vernünftige Wesen*, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? Wenn es ein solches ist, so muß es (völlig *a priori*) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein. Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muß man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus tun, nämlich zur Metaphysik, obgleich in ein Gebiet derselben, welches von dem der spekulativen Philosophie unterschieden ist, nämlich in die Metaphysik der Sitten. In einer praktischen Philosophie, wo es [427] uns nicht darum zu tun ist Gründe anzunehmen von dem, was *geschieht*, sondern Gesetze von dem, was *geschehen soll*, ob es gleich niemals geschieht, d. i. objektiv-praktische Gesetze: da haben wir nicht nötig, über die Gründe Untersuchung anzustellen, warum etwas gefällt oder mißfällt, wie das Vergnügen der bloßen Empfindung vom Geschmacke, und ob dieser von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterschieden sei; worauf Gefühl der Lust und Unlust beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen aber durch Mitwirkung der Vernunft Maximen entspringen; denn das gehört alles zu einer empirischen Seelenlehre, welche den zweiten Teil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als *Philosophie der Natur* betrachtet, sofern sie auf *empirischen Gesetzen* gegründet ist. Hier aber ist vom objektiv-praktischen Gesetze die Rede, mithin von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, sofern er sich bloß durch Vernunft bestimmt, da denn[a]) alles, was aufs Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt; weil, wenn *die Vernunft für sich allein* das Verhalten bestimmt (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben untersuchen wollen), sie dieses notwendig *a priori* tun muß.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, *der Vorstellung gewisser Gesetze* gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn

a) 1. Aufl.: „denn also“.

er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Wesen gleich gelten. Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das *Mittel*. Der subjektive Grund des Begehrens ist die *Triebfeder*, der objektive des Wollens der *Bewegungsgrund*; daher der Unterschied zwischen subjektiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objektiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten. Praktische Prinzipien sind *formal*, wenn sie von allen subjektiven Zwecken abstrahieren; sie sind aber *material*, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern zum Grunde legen. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als *Wirkungen* seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeinen, für alle vernünftige Wesen und auch nicht [428] für jedes Wollen gültige und notwendige Prinzipien, d. i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relativen Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.

Gesetzt aber, es gäbe etwas, *dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Wert hat, was, als *Zweck an sich selbst*, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs d. i. praktischen Gesetzes liegen.

Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Wert; denn wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein. Die Neigungen selber aber, als Quellen der Bedürfnisse[a]), haben so wenig einen absoluten Wert,

---

a) Kant: „der Bedürfnis"; Akademie und Fritzsch: „des Bedürfnisses"; korr. Vorländer (vgl. 2 Zeilen vorher).

um sie selbst zu wünschen, daß vielmehr gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß. Also ist der Wert aller durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht bloß subjektive Zwecke, deren Existenz als Wirkung unserer Handlung für uns einen Wert hat; sondern objektive Zwecke, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar ein solcher[a]), an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werte würde angetroffen werden; wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden.

Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objektives Prinzip des Willens ausmacht[b]), [429] mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; sofern ist es also ein subjektives Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge ebendesselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor*); also ist es zugleich ein objektives

*) Diesen Satz stelle ich hier als Postulat auf. Im letzten Abschnitte wird man die Gründe dazu finden.

a) Kant: „einen solchen", korr. Medicus. b) Adickes schlägt vor: „macht", oder (Zeile 28) „als Vorstellung".

Prinzip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst. Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse.

Um bei den vorigen Beispielen zu bleiben, so wird

10 Erstlich nach dem Begriffe der notwendigen Pflicht gegen sich selbst derjenige, der mit Selbstmorde umgeht, sich fragen, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit als Zwecks an sich selbst zusammen bestehen könne? Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person bloß als eines Mittels zur Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden 20 kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nicht[a]) disponieren, ihn zu verstümmeln, zu verderben oder zu töten. (Die nähere Bestimmung dieses Grundsatzes zur Vermeidung alles Mißverstandes, z. B. der Amputation der Glieder, um mich zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben aussetze, um mein Leben zu erhalten usw., muß ich hier vorbeigehen; sie gehört zur eigentlichen Moral.)

30 Zweitens, was die notwendige oder schuldige Pflicht gegen andere betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu tun im Sinne hat, sofort einsehen, daß er sich eines anderen Menschen bloß als Mittels bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn [430] zu verfahren, einstimmen und also selbst[b]) den Zweck dieser Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieser Wi-40 derstreit gegen das Prinzip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf Freiheit

---

a) 2. Auflage (der alle bisherigen folgten): „nichts".
b) „nicht selbst" (Adickes)?

und Eigentum anderer herbeizieht. Denn da leuchtet klar ein, daß der Übertreter der Rechte der Menschen sich der Person anderer bloß als Mittel zu bedienen gesonnen sei, ohne in Betracht zu ziehen, daß sie als vernünftige Wesen jederzeit zugleich als Zwecke, d. i. nur als solche, die von ebenderselben Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden sollen. *)

*Drittens*, in Ansehung der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ist's nicht genug, daß die Handlung nicht der Menschheit in unserer Person als Zweck an sich selbst widerstreite, sie muß auch *dazu zusammenstimmen*. Nun sind in der Menschheit Anlagen zu größerer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit in unserem Subjekt gehören; diese zu vernachlässigen, würde allenfalls wohl mit der *Erhaltung* der Menschheit als Zwecks an sich selbst, aber nicht der *Beförderung* dieses Zwecks bestehen können.

*Viertens*, in Betreff der verdienstlichen Pflicht gegen andere ist der Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn niemand zu des anderen Glückseligkeit was beitrüge, dabei[a]) aber ihr nichts vorsätzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur *Menschheit als Zweck an sich selbst*, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, soviel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müs-

*) Man denke ja nicht, daß hier das triviale *quod tibi non vis fieri usw.* [Was du nicht willst, daß dir geschehe, das usw. A. d. H.] zur Richtschnur oder Prinzip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohltun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohltat zu erzeigen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegeneinander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentieren usw.

a) 1. Aufl.: „doch“.

sen, wenn jene Vorstellung bei mir *alle* Wirkung tun soll, auch soviel möglich *meine* Zwecke sein.

Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt *als Zwecks an sich selbst* [431] (welche[a]) die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt: erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck des Menschen (subjektiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus[b]) reiner Vernunft entspringen muß. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung *objektiv in der Regel* und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht (nach dem ersten Prinzip), *subjektiv* aber im *Zwecke*; das Subjekt aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Prinzip); hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee des Willens jedes *vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens.*

Alle Maximen werden nach diesem Prinzip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht[c]) lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch *als selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß.

Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der allgemein einer *Naturordnung* ähnlichen Gesetzmäßigkeit der Handlungen, oder des allgemeinen

---

a) welches? K.V. b) Menzer: „mithin es aus"; Medicus: „es mithin aus". Adickes will die Worte: „mithin — muß" vor „vorgestellt wird" stellen. c) 1. Aufl.: „nicht als".

*Zwecksvorzuges* vernünftiger Wesen an sich selbst, schlossen zwar von ihrem gebietenden Ansehen alle Beimischung irgend eines Interesses als Triebfeder aus, ebendadurch daß sie als kategorisch vorgestellt wurden; sie wurden aber nur kategorisch *angenommen*, weil man dergleichen annehmen mußte, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Daß es aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch[a]) geschehen kann; allein eines hätte doch geschehen können, nämlich: daß die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht, als das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ, in dem Imperativ selbst durch irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet [432] würde, und dieses geschieht in gegenwärtiger dritten Formel des Prinzips, nämlich der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als *allgemeingesetzgebenden Willens*.

Denn wenn wir einen solchen denken, so kann, obgleich ein Wille, *der unter Gesetzen steht*, noch vermittelst eines Interesses an dieses Gesetz gebunden sein mag, dennoch ein Wille, der selbst zuoberst gesetzgebend ist, unmöglich sofern von irgend einem Interesse abhängen; denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines anderen Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung seiner Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz einschränkte.

Also würde das *Prinzip* eines jeden menschlichen Willens *als eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebenden Willens**), wenn es sonst mit ihm nur seine Richtigkeit hätte, sich zum kategorischen Imperativ darin *wohl schicken*, daß es, eben um der Idee der allgemeinen Gesetzgebung willen, *sich auf kein Interesse gründet* und also unter

---

*) Ich kann hier, Beispiele zur Erläuterung dieses Prinzips anzuführen, überhoben sein, denn die, so zuerst den kategorischen Imperativ und seine Formel erläuterten[b]), können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.

---

a) 2. Aufl.: „noch nicht". b) 3. und 4. Aufl.: „erläutern".

allen[a]) möglichen Imperativen allein unbedingt sein kann; oder noch besser, indem wir den Satz umkehren: wenn es einen kategorischen Imperativ gibt (d. i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte; denn alsdann[b]) nur ist das praktische Prinzip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil 10 er gar kein Interesse zum Grunde haben kann.

Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherigen Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei, seinem[c]) eigenen, dem Natur- 20 zwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen [433] dachte: so mußte dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von etwas anderem genötigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz notwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich ver- 30 loren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen. Ich will also diesen Grundsatz das Prinzip[d]) der **Autonomie** des Willens, im Gegensatz mit jedem anderen, das ich deshalb zur **Heteronomie** zähle, nennen.

Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das 40 sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß, um aus diesem Gesichts-

a) „allen" Zusatz der 2. Auflage. b) 1. Aufl.: „alsdenn". c) 1. Aufl.: „nach seinem". d) 1. Aufl.: „dieses Prinzip".

punkte sich selbst und seine Handlungen zu beurteilen, führt auf einem ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines *Reichs der Zwecke*.

Ich verstehe aber unter einem *Reiche* die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist.

Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle anderen *niemals bloß als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle[a]). Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen[b]) aufeinander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann.

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als *Glied* zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als *Oberhaupt*, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines anderen unterworfen ist.

[434] Das vernünftige Wesen muß sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun sein als Glied oder als Oberhaupt. Den Platz des letzteren kann es aber nicht bloß durch die Maxime seines Willens, sondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfnis und Einschränkung eines dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten.

Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich

---

a) 1. Aufl.: „dürfe". b) 1. Aufl.: „Beziehung derselben".

der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer anderen Maxime zu tun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne. Sind nun die Maximen mit 10 diesem objektiven Prinzip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon notwendig einstimmig, so heißt die Notwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip praktische Nötigung, d. i. Pflicht. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede und zwar allen in gleichem Maße zu.

Die praktische Notwendigkeit, nach diesem Prinzip zu handeln, d. i. Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf 20 dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zueinander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als Zweck an sich selbst denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines anderen praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der 30 Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt.

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszu- 40 setzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem [435] Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte gemäß ist, einen Affektionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht

bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. i. Würde.

Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis; Witz, lebhafte Einbildungskraft und Launen[a]) einen Affektionspreis; dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinkt) haben einen inneren Wert. Die Natur sowohl als Kunst enthalten nichts, was sie in Ermangelung derselben an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Wert besteht nicht in Wirkungen, die daraus entspringen, im Vorteil und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen d. i. den Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer subjektiven Disposition oder Geschmack, sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselben[b]); sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu[c]) nichts als Vernunft gefordert wird, um sie dem Willen aufzuerlegen[d]), nicht von ihm zu erschmeicheln, welches letztere bei Pflichten ohnedem ein Widerspruch wäre. Diese Schätzung gibt also den Wert einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen.

Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts Geringeres als der Anteil, den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft und es hierdurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon be-

a) Laune? [Nach Kants sonstigem Sprachgebrauch. K. V.]
b) Kant: „dieselbe“; korr. Vorländer (so auch Adickes).
c) Adickes: „da“. d) 1. Aufl.: „zu auferlegen“.

stimmt war, als Zweck an sich selbst und ebendarum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst gibt, und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der es[a]) sich zu- [436] gleich selbst unterwirft) gehören können. Denn es hat nichts einen Wert als den, welchen ihm[b]) das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muß ebendarum eine Würde d. i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort *Achtung* allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. *Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

Die angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln ebendesselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjektiv-[c]) als objektiv-praktisch ist, nämlich um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen. Alle Maximen haben nämlich

1. eine *Form*, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt: daß die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten;

2. eine *Materie*[d]), nämlich einen Zweck, und da sagt die Formel: daß das vernünftige Wesen als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse;

3. eine *vollständige Bestimmung* aller Maximen durch jene Formel, nämlich: daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur*), zusammenstimmen sollen. Der Fortgang geschieht hier wie[e])

*) Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein

a) Kant: „er“; korr. Hartenstein. b) 1. Aufl.: „als der ihm“. c) Kant: „subjektiv“; korr. Vorländer. d) Kant: „Maxime“; korr. Arnoldt (vgl. 63[8] und 63[33]). e) „wie dort“? [V.]

durch die Kategorien der Einheit der Form des Willens (der Allgemeinheit desselben), der Vielheit der Materie (der Objekte d. i. der Zwecke) und der Allheit oder Totalität des Systems derselben. Man tut aber besser, wenn man in der sittlichen Beurteilung immer nach der strengsten Methode verfährt und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt: handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann. Will man aber dem sittlichen Gesetze [437] zugleich Eingang verschaffen, so ist sehr nützlich, ein und ebendieselbe Handlung durch benannte drei Begriffe zu führen und sie dadurch, soviel sich tun läßt, der Anschauung zu nähern.

Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Prinzip ist 20 also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat, so kann der kategorische 30 Imperativ auch so ausgedrückt werden: Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstand haben können. So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen.

Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens

---

Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß zustande zu bringen.

sein. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu *bewirkenden* Zwecke abstrahiert werden muß (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde), so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, *sondern selbständiger* Zweck, mithin nur negativ gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß. Dieser kann nun nichts anderes als das Subjekt aller möglichen Zwecke selbst sein, weil dieses zugleich das Subjekt eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann ohne Widerspruch keinem anderen Gegenstande nachgesetzt werden. Das Prinzip[a]): handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist [438] demnach mit dem Grundsatze: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei. Denn daß ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit als eines Gesetzes für jedes Subjekt einschränken soll, sagt ebensoviel als: das Subjekt der Zwecke d. i. das vernünftige Wesen selbst muß niemals bloß als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden.

Nun folgt hieraus unstreitig, daß jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maxime jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes anderen vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen), nehmen zu müssen. Nun ist auf

1. Aufl.: a) „Prinzip aber".

solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (*mundus intelligibilis*) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach[a]) muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Prinzip dieser Maximen ist: handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte. Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen d. i. sich selbst auferlegten Regeln, diese[b]) nur nach Gesetzen äußerlich[c]) genötigter wirkender Ursachen. Demunerachtet gibt man doch auch dem Naturganzen, ob es schon als Maschine angesehen wird, dennoch, sofern es auf vernünftige Wesen als seine Zwecke Beziehung hat, aus diesem Grunde den Namen eines Reichs der Natur. Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ allen[d]) vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu Stande kommen, wenn sie allgemein befolgt würden. Allein obgleich das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann, daß, wenn es auch gleich diese Maxime selbst pünktlich befolgte, darum jedes andere ebenderselben treu sein würde, imgleichen, daß das Reich der Natur und die zweckmäßige Anordnung desselben mit ihm, als einem schicklichen Gliede, zu einem durch ihn[e]) selbst möglichen Reiche der Zwecke zusammenstimmen d. i. seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde: so bleibt doch jenes Gesetz: handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke, in seiner vollen Kraft, weil es kategorisch gebietend ist. Und hierin liegt eben das Paradoxon, daß bloß die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur, ohne irgend einen anderen dadurch zu erreichenden Zweck oder Vorteil, mithin die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlaßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte[f]) und daß

10 20 30 [439]

a) 1. Aufl.: „Dennoch". b) sc. die Natur; oder „dieses"? [V.] c) 1. Aufl.: „auch äußerlich". d) Kant: „aller"; korr. Hartenstein. e) Menzer: „es", vgl. jedoch S. 40 Anm. a) und 76c). f) „solle"?; vgl. 66²: „bestehe".

gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfnisse[a]) unterworfen vorgestellt werden müssen. Obgleich auch das Naturreich sowohl als das Reich der Zwecke als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr bloße
10 Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hierdurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres inneren Werts zu Statten kommen; denn diesem ungeachtet müßte doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Wert der vernünftigen Wesen nur nach ihrem uneigennützigen, bloß aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten beurteilte. Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äußeren Verhältnisse nicht, und was, ohne an das
20 letztere zu denken, den absoluten Wert des Menschen allein ausmacht, danach muß er auch, von wem es auch sei, selbst vom höchsten Wesen, beurteilt werden. Moralität ist also das Verhältnis[b]) der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung, durch die Maximen desselben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist erlaubt; die nicht damit stimmt, ist unerlaubt. Der Wille, dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie
30 zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nötigung) ist Verbindlichkeit. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden. Die objektive Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt Pflicht.

Man kann aus dem kurz vorhergehenden sich es jetzt leicht erklären, wie es zugehe: daß, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unter-
40 würfigkeit unter dem Gesetze denken, wir uns dadurch

---

a) Kant: „seiner Bedürfnis“; Menzer: „seines Bedürfnisses“; korr. Vorländer (vgl. S. 52 Anm. a). b) Adickes schlägt vor: „Verhältnis der Übereinstimmung“.

doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und Würde [440] an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn sofern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze unterworfen ist, wohl aber sofern sie in Ansehung ebendesselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz diejenige Triebfeder sei, die der Handlung einen moralischen Wert geben kann. Unser eigener 10 Wille, sofern er nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung handeln würde, dieser uns mögliche Wille in der Idee ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.

## Die Autonomie des Willens

### als oberstes Prinzip der Sittlichkeit. 20

Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien. Daß diese praktische Regel ein Imperativ sei, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie[a]) als Bedingung notwendig gebunden sei, kann durch bloße Zergliederung der in ihm 30 vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man müßte über die Erkenntnis der Objekte und zu einer Kritik des Subjekts, d. i. der reinen praktischen Vernunft hinausgehen; denn völlig *a priori* muß dieser synthetische Satz, der apodiktisch gebietet, erkannt werden können; dieses Geschäft aber gehört nicht in gegenwärtigen Abschnitt. Allein daß gedachtes Prinzip der Autonomie das alleinige Prinzip der Moral sei, läßt sich durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl dar- 40

---

a) 1. Aufl.: „ihr".

tun. Denn dadurch findet sich, daß ihr Prinzip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete.

[441] **Die Heteronomie des Willens**

**als der Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit.**

Wenn der Wille irgend worin anders als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin wenn er, indem[a]) er über sich selbst hinausgeht, in[a]) der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille gibt alsdann sich nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen gibt diesem das Gesetz. Dies Verhältnis, es beruhe nun auf der Neigung oder auf Vorstellungen der Vernunft, läßt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas tun darum, weil ich etwas anderes will. Dagegen sagt der moralische, mithin kategorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte. Z. E. jener sagt: ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will; dieser aber: ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge. Der letztere muß also von allem Gegenstande sofern abstrahieren, daß dieser gar keinen Einfluß auf den Willen habe, damit praktische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse bloß administriere, sondern bloß ihr eigenes gebietendes Ansehen als oberste Gesetzgebung beweise. So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre (es sei durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirekt durch Vernunft), sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen als allgemeinem[b]) Gesetz begriffen werden kann.

---

a) 1. Aufl.: „mithin, wenn er über . . . hinausgeht und in". b) Kant: „allgemeinen"; korr. Hartenstein.

## Einteilung
### aller möglichen Prinzipien der Sittlichkeit aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie.

Die menschliche Vernunft hat hier wie allerwärts in ihrem reinen Gebrauche, solange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle möglichen unrechten Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.

Alle Prinzipien, die man aus diesem Gesichtspunkte nehmen mag, sind entweder empirisch oder rational. 10
Die ersteren, aus dem Prinzip der Glückseligkeit, [442]
sind aufs physische oder moralische Gefühl, die zweiten, aus dem Prinzip der Vollkommenheit, entweder auf den[a]) Vernunftbegriff derselben als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff einer selbständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes) als bestimmende Ursache unseres Willens gebaut.

Empirische Prinzipien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftige We- 20
sen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Notwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von der besonderen Einrichtung der menschlichen Natur oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist. Doch ist das Prinzip der eigenen Glückseligkeit am meisten verwerflich, nicht bloß deswegen, weil es falsch ist und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht; auch nicht 30
bloß, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, indem es ganz was anderes ist, einen glücklichen als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vorteil abgewitzt als ihn tugendhaft zu machen: sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Calcul besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz und gar 40

a) 1. Aufl.: „dem“.

auslöschen; dagegen das moralische Gefühl, dieser vermeintliche besondere Sinn*) (so seicht auch die Berufung auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht denken können, selbst in dem, was bloß auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs Fühlen auszuhelfen glauben, so wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich voneinander unterschieden sind, einen gleichen Maßstab des Guten und Bösen abgeben, auch einer durch sein Gefühl für andere gar
10 nicht gültig urteilen kann), dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher bleibt, daß er der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr unmittelbar zuzuschreiben,
[443] und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vorteil sei, der uns an sie knüpfe.

Unter den rationalen oder Vernunftgründen der Sittlichkeit ist doch der ontologische Begriff der Vollkommenheit (so leer, so unbestimmt, mithin un-
20 brauchbar er auch ist, um in dem unermeßlichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche größte Summe auszufinden, so sehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede ist, spezifisch von jeder anderen zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Zirkel zu drehen und die Sittlichkeit, die er erklären soll, ingeheim vorauszusetzen nicht vermeiden kann) dennoch besser als der theologische Begriff, sie von einem göttlichen, allervollkommensten Willen abzuleiten; nicht bloß deswegen, weil wir seine Voll-
30 kommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht tun (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Zirkel im Erklären sein würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den

*) Ich rechne das Prinzip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit, weil ein jedes empirische Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, es mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vorteile oder in Rücksicht auf dieselben geschehen, einen Beitrag zum Wohlbefinden verspricht. Imgleichen muß man das Prinzip der Teilnehmung an anderer Glückseligkeit mit Hutcheson zu demselben von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen.

Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müßte.

Wenn ich aber zwischen dem Begriff des moralischen Sinnes und dem der Vollkommenheit überhaupt (die beide der Sittlichkeit wenigstens nicht Abbruch tun, ob sie gleich dazu gar nichts taugen, sie als Grundlagen zu unterstützen) wählen müßte: so würde 10 ich mich für den letzteren bestimmen, weil er[a]), da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er auch gleich hier nichts entscheidet, dennoch die unbestimmte Idee (eines an sich guten Willens) zur näheren Bestimmung unverfälscht aufbehält.

Übrigens glaube ich einer weitläuftigen Widerlegung aller dieser Lehrbegriffe überhoben sein zu können. Sie ist so leicht, sie ist von denen selbst, deren Amt es erfordert, sich doch für eine dieser 20 Theorien zu erklären (weil Zuhörer den Aufschub des Urteils nicht wohl leiden mögen), selbst vermutlich so wohl eingesehen, daß dadurch nur überflüssige Arbeit geschehen würde. Was uns aber hier mehr interessiert, ist: zu wissen, daß diese Prinzipien überall nichts als Heteronomie des Willens zum ersten Grunde der Sittlichkeit aufstellen und ebendarum notwendig ihres Zwecks verfehlen müssen.

Allenthalben, wo ein Objekt des Willens zum [444] Grunde gelegt werden muß, um diesem die Regel vor- 30 zuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: wenn oder weil man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch d. i. kategorisch gebieten. Es[b]) mag nun das Objekt vermittelst der Neigung, wie beim Prinzip der eigenen Glückseligkeit, oder vermittelst der auf Gegenstände unseres möglichen Wollens überhaupt gerichteten Vernunft im Prinzip der Vollkommenheit den Willen bestimmen, so bestimmt sich der Wille niemals unmittelbar selbst durch die Vorstellung der Handlung, son- 40

---

a) „er" Zusatz Menzers. b) 2. Aufl.: „Er"; nach der 1. Auflage mit Recht wiederhergestellt von Menzer.

dern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat: ich soll etwas tun, darum weil ich etwas anderes will; und hier muß noch ein anderes Gesetz in meinem Subjekt zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieses andere notwendig will, welches Gesetz wiederum eines Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke. Denn weil der Antrieb, den[a]) die Vorstellung eines durch unsere Kräfte möglichen Ob-
10 jekts nach der Naturbeschaffenheit des Subjekts auf seinen Willen ausüben soll, zur Natur des Subjekts gehört, es sei der Sinnlichkeit (der Neigung und des Geschmacks) oder des Verstandes und der Vernunft, die nach der besonderen Einrichtung ihrer Natur an einem Objekte sich mit Wohlgefallen üben[b]), so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz, welches als ein solches nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden muß, mithin an sich zufällig ist und zur apodiktischen praktischen Regel, dergleichen die moralische sein
20 muß, dadurch untauglich wird, sondern es ist immer nur Heteronomie des Willens; der Wille gibt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb gibt ihm vermittelst einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjekts das Gesetz.

Der schlechterdings gute Wille, dessen Prinzip ein kategorischer Imperativ sein muß, wird also, in Ansehung aller Objekte unbestimmt, bloß die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie; d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden
30 guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.

Wie ein solcher synthetischer praktischer Satz *a priori* möglich und warum er notwendig sei, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten liegt, auch

a) Kant: „der"; korr. Hartenstein. b) Statt der Worte: „der Vernunft .... Wohlgefallen üben" hatte die erste Auflage folgende unverständliche Worte: „Vernunft an Vollkommenheit überhaupt nimmt (deren Existenz entweder von ihr selbst oder nur von der höchsten selbständigen Vollkommenheit abhängt)".

haben wir seine Wahrheit hier nicht behauptet, viel [445] weniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwickelung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit, daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicherweise anhänge oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also, ebenso wie der 10 erste, bloß analytisch. Daß nun Sittlichkeit kein Hirngespinst sei, welches alsdann folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr und als ein Prinzip *a priori* schlechterdings notwendig ist, erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Kritik dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlänglichen Hauptzüge dar- 20 zustellen haben.

---

[446] Dritter Abschnitt.

# Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

---

## Der Begriff der Freiheit

### ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens.

Der *Wille* ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und *Freiheit* würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend sein kann; sowie *Naturnotwendigkeit* die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden.

Die angeführte Erklärung der Freiheit ist *negativ* und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein *positiver* Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff einer Kausalität den von *Gesetzen* bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß: so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. Die Naturnotwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmte; was [447] kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst

ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit; also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.

Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus 10 durch bloße Zergliederung ihres Begriffs. Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann; denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche synthetische Sätze sind aber nur dadurch möglich[a]), daß beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem Dritten, darin sie beiderseits an- 20 zutreffen sind, untereinander verbunden werden. Der positive Begriff der Freiheit schafft dieses Dritte, welches nicht, wie bei den physischen Ursachen, die Natur der Sinnenwelt sein kann (in deren Begriff die Begriffe von etwas als Ursache in Verhältnis auf etwas anderes, als Wirkung, zusammenkommen). Was dieses Dritte sei, worauf uns die Freiheit weiset, und von dem wir *a priori* eine Idee haben, läßt sich hier sofort noch nicht anzeigen und die Deduktion des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen 30 Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs begreiflich machen, sondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

## Freiheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden.

Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen, es sei aus welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen bei-

a) 1. Aufl.: „möglich, dadurch".

zulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns bloß als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus [448] gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzutun (wiewohl dieses auch schlechter-10 dings unmöglich ist und[a]) lediglich *a priori* dargetan werden kann), sondern man muß sie als zur Tätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt gehörig[b]) beweisen. Ich sage nun: ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist ebendarum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe[c]) alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso als ob sein Wille, auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig, für 20 frei erklärt würde.*) Nun behaupte ich, daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärtsher eine Lenkung empfinge, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die

*) Diesen Weg, die Freiheit nur als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen bloß in der Idee zum Grunde gelegt zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreien, die die Theorie drückt.

a) Besser mit Adickes: „und sie“ (sc. die Freiheit).
b) „gehörig“ Zusatz Hartensteins; Arnoldt: „erforderlich“.
c) 1. Aufl.: „ihn“; vgl. S. 40[a]), 65[c]).

Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.

## Von dem Interesse,
### welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt. 10

Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn [449] wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewußtsein seiner Kausalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt uns denken wollen, und so finden wir, daß wir aus ebendemselben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Wesen diese Eigen- 20 schaft, sich unter der Idee seiner Freiheit zum Handeln zu bestimmen, beilegen müssen.

Es floß aber aus der Voraussetzung dieser Ideen[a]) auch das Bewußtsein eines Gesetzes zu handeln: daß die subjektiven Grundsätze der Handlungen, d. i. Maximen jederzeit so genommen werden müssen, daß sie auch objektiv, d. i. allgemein als Grundsätze gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können. Warum aber soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges 30 Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle anderen mit Vernunft begabten Wesen? Ich will einräumen, daß mich hierzu kein Interesse treibt, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muß doch hieran notwendig ein Interesse nehmen und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die, wie wir,

a) sc. der Sittlichkeit (s. Überschrift), oder „Idee", sc. der Freiheit (Hartenstein)?

noch durch Sinnlichkeit als Triebfedern anderer Art affiziert werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein tun würde, heißt jene Notwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjektive Notwendigkeit wird von der objektiven unterschieden.

Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus, 10 und könnten seine Realität und objektive Notwendigkeit nicht für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen, daß wir wenigstens das echte Prinzip genauer, als wohl sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber und der praktischen Notwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime als eines Gesetzes die einschränkende Be- 20 dingung unserer Handlungen sein müsse, und worauf wir den Wert gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen, der so groß sein soll, daß es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen persönlichen [450] Wert zu fühlen glaubt, gegen den der eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes für nichts zu halten sei, keine genugtuende Antwort geben.

Zwar finden wir wohl, daß wir an einer persönlichen Beschaffenheit ein Interesse nehmen können, 30 die gar kein Interesse des Zustandes bei sich führt, wenn jene uns nur fähig macht, des letzteren teilhaftig zu werden, im Falle die Vernunft die Austeilung desselben bewirken sollte, d. i. daß die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein, auch ohne den Bewegungsgrund, dieser Glückseligkeit teilhaftig zu werden, für sich interessieren könne; aber dieses Urteil ist in der Tat nur die Wirkung von der schon vorausgesetzten Wichtigkeit moralischer Gesetze (wenn wir uns durch die Idee der Freiheit von allem empirischen Interesse 40 trennen); aber daß wir uns von diesem trennen, d. i. uns als frei im Handeln betrachten und so uns dennoch für gewissen Gesetzen unterworfen halten sollen, um einen Wert bloß in unserer Person zu finden, der uns allen Verlust dessen, was unserem Zustande einen

Wert verschafft, vergüten könne, und wie dieses möglich sei, mithin woher das moralische Gesetz verbinde, können wir auf solche Art noch nicht einsehen.

Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es[a]) scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben; denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen von ebendemselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff (wie verschiedene Brüche gleiches Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke) zu bringen. 20

Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns durch Freiheit als *a priori* wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst[b]) nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns[c]) vorstellen.

Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstand, obzwar nach seiner Art durch eine dunkle 30 Unterscheidung der Urteilskraft, die er Gefühl nennt, [451] machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affizieren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntnis der Erscheinungen, niemals der Dinge 40

a) „es" fehlt in der 4. Auflage (danach auch bei Hartenstein-Kirchmann). b) „selbst" Zusatz der 2. Auflage. c) „uns" fehlt in der 1. Auflage.

an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied (allenfalls bloß durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anderswoher gegeben werden und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen und dabei wir unsere Tätigkeit beweisen) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns affizieren, wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses[a]) muß eine, obzwar rohe, Unterscheidung der Sinnenwelt von der Verstandeswelt abgeben, davon die erstere nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntnis, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht *a priori*, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den inneren Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewußtsein affiziert wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch notwendigerweise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjekts noch etwas anderes zum Grunde liegendes, nämlich sein Ich, sowie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Tätigkeit sein mag (dessen, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewußtsein gelangt), sich zur intellektuellen Welt zählen muß, die er doch nicht weiter kennt.

[452] Dergleichen Schluß muß der nachdenkende Mensch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, fällen;

a) 1. Aufl.: „Diese“.

vermutlich ist er auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Tätiges zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, daß er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht, d. i. zum Gegenstande der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird.

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die *Vernunft*. Diese als reine Selbsttätigkeit, ist sogar darin noch über den *Verstand* erhoben: daß, obgleich dieser auch Selbsttätigkeit ist und nicht, wie der Sinn, bloß Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen affiziert (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Tätigkeit keine anderen Begriffe hervorbringen kann als die, so bloß dazu dienen, um die *sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen* und sie dadurch in einem Bewußtsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde; dahingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß sie[a]) dadurch weit über alles, was ihm[b]) Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäft darin beweist, Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.

Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst als *Intelligenz* (also nicht von Seiten seiner unteren Kräfte) nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann: *einmal*, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens* als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind.

a) Kant: „er"; korr. Arnoldt. b) sc. dem Verstande; „ihr" (sc. der Vernunft) hat die Akademie-Ausgabe (nach dem Vorschlag von Adickes).

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden[a]) Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muß) ist Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches [453] in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen ebenso zum Grunde liegt, als das[b]) Naturgesetz allen Erscheinungen.

Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Zirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, daß wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wiederum zu schließen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als Erbittung eines Prinzips[c]), das uns gutgesinnte Seelen wohl gerne einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufstellen könnten. Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens samt ihrer[d]) Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig[e]).

## Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?

Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und bloß als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache nennt es seine Kausalität einen Willen. Von der anderen Seite ist es sich seiner doch

a) Kant: „bestimmenden"; korr. Hartenstein. b) „das" zuerst in der Akad.-Ausgabe (Medicus) hinzugesetzt. c) Hier fehlt ein Wort wie „annähmen" (Hartenstein). d) 1. Auflage: „seiner". e) 1. Auflage stellt: „gehörig als zur ... der Verstandeswelt".

auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewußt, in welcher seine Handlungen als bloße Erscheinungen jener Kausalität angetroffen werden, deren Möglichkeit aber aus dieser, die wir nicht kennen, nicht eingesehen werden kann, sondern an deren Statt jene Handlungen als bestimmt durch andere Erscheinungen, nämlich Begierden und Neigungen, als zur Sinnenwelt gehörig eingesehen werden müssen. Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt, würden also alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß sein; als bloßen Stücks der Sinnenwelt, würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müssen. (Die ersteren würden auf dem obersten Prinzip der Sittlichkeit, die zweiten der Glückseligkeit beruhen.) *Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält*, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Prinzip gemäßen Handlungen als Pflichten ansehen müssen.

Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden*, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäß sein *sollen*, welches *kategorische* Sollen einen synthetischen Satz *a priori* vorstellt, dadurch daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts

als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen und dadurch synthetische Sätze *a priori*, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen.

Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduktion. Es ist niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Teilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vorteilen und Gemächlichkeit verbunden) vorlegt, nicht wünsche, daß er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen; wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein. Er beweist hierdurch also, daß er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetze als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil er von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgend eine seiner wirklichen oder sonst erdenklichen Neigungen befriedigenden Zustand (denn dadurch würde selbst die Idee, welche ihm den Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüßen), sondern nur einen größeren inneren Wert seiner Person erwarten kann. Diese bessere Person [455] glaubt er aber zu sein, wenn er sich in den Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt, dazu die Idee der Freiheit d. i. Unabhängigkeit[a]) von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt ihn unwillkürlich nötigt, und in welchem er sich eines guten Willens bewußt ist, der für seinen bösen Willen als Gliedes der Sinnenwelt nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt. Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.

---

a) „d. i. Unabhängigkeit" fehlt in der ersten Auflage.

## Von der äußersten Grenze
### aller praktischen Philosophie.

Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle Urteile über Handlungen als solche, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind. Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff und kann es auch nicht sein, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegenteil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als notwendig vorgestellt werden. 10 Auf der anderen Seite ist es ebenso notwendig, daß alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sei, und diese Naturnotwendigkeit ist auch kein Erfahrungsbegriff, ebendarum weil er den Begriff der Notwendigkeit, mithin einer Erkenntnis *a priori* bei sich führt. Aber dieser Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt und muß selbst unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfahrung, d. i. nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne möglich sein soll. 20 Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweist und notwendig beweisen muß.

Ob nun gleich hieraus eine Dialektik der Vernunft entspringt, da in Ansehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnotwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint, und bei dieser Wegescheidung die Vernunft in spekulativer Absicht den Weg der Naturnotwendigkeit viel gebahnter und brauch- 30 barer findet als den der Freiheit: so ist doch in praktischer Absicht der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Tun und Lassen Gebrauch zu machen; da- [456] her wird es der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. Diese[a]) muß also wohl voraussetzen, daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit ebenderselben menschlichen Hand-

---

a) Adickes schlägt vor: „Jene“.

lungen angetroffen werde; denn sie kann ebenso wenig den Begriff der Natur als den der Freiheit aufgeben.

Indessen muß dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freiheit möglich sei, niemals begreifen könnte. Denn wenn sogar der Gedanke von der Freiheit sich selbst oder der Natur, die ebenso notwendig ist, widerspricht, so müßte[a]) sie gegen die Naturnotwendigkeit durchaus aufgegeben werden.

Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subjekt, was sich frei dünkt, sich selbst in demselben Sinne oder in ebendemselben Verhältnisse dächte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt. Daher ist es eine unnachlaßliche Aufgabe der spekulativen Philosophie, wenigstens zu zeigen, daß ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darin beruhe, daß wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn als Stück der Natur dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten, und daß beide nicht allein gar wohl beisammen stehen können, sondern auch als notwendig vereinigt in demselben Subjekt gedacht werden müssen, weil sonst nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee belästigen sollten, die, ob sie sich gleich ohne Widerspruch mit einer anderen, genugsam bewährten vereinigen läßt, dennoch uns in ein Geschäft verwickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sehr in die Enge gebracht wird. Diese Pflicht liegt aber bloß der spekulativen Philosophie ob, damit sie der praktischen freie Bahn schaffe. Also ist es nicht in das Belieben des Philosophen gesetzt, ob er den scheinbaren Widerstreit heben oder ihn unangerührt lassen will; denn im letzteren Falle ist die Theorie hierüber *bonum vacans*, in dessen Besitz sich der Fatalist mit Grunde setzen und alle Moral aus ihrem ohne Titel besessenen vermeinten Eigentum verjagen kann.

Doch kann man hier noch nicht sagen, daß die Grenze der praktischen Philosophie anfange. Denn jene Beilegung der Streitigkeit gehört gar nicht ihr

---

a) Kant: „mußte"; korr. Hartenstein.

zu[a]), sondern sie fordert nur von der spekulativen Vernunft, daß diese die Uneinigkeit, darin sie sich in theoretischen Fragen selbst verwickelt, zu Ende bringe, [457] damit praktische Vernunft Ruhe und Sicherheit für äußere Angriffe habe, die ihr den Boden, worauf sie sich anbauen will, streitig machen könnten.

Der Rechtsanspruch aber selbst der gemeinen Menschenvernunft auf Freiheit des Willens gründet sich auf das Bewußtsein und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloß subjektiv-bestimmenden[b]) Ursachen, die insgesamt das ausmachen, was bloß zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit gehört. Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Kausalität begabt denkt, als wenn er sich wie ein[c]) Phänomen in der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt und seine Kausalität äußerer Bestimmung nach Naturgesetzen unterwirft. Nun wird er bald inne, daß beides zugleich stattfinden könne, ja sogar müsse. Denn daß ein *Ding in der Erscheinung* (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchem ebendasselbe *als Ding* oder *Wesen an sich selbst* unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; daß er sich selbst aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrifft, auf dem Bewußtsein seiner selbst als durch Sinne affizierten Gegenstandes, was das zweite anlangt, auf dem Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig).

Daher kommt es, daß der Mensch sich eines Willens anmaßt, der nichts auf seine Rechnung kommen läßt, was bloß zu seinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch sich als möglich, ja gar als notwendig denkt, die nur mit Hintansetzung

---

a) 1. Auflage: „zu ihr". b) Kant: „bestimmten"; korr. Hartenstein. c) „ein" Zusatz der Akademie-Ausgabe (Medicus).

aller Begierden und sinnlichen Anreizungen[a]) geschehen können. Die Kausalität derselben liegt in ihm als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Prinzipien einer intelligibelen Welt, von der er wohl nichts weiter weiß, als daß darin lediglich die Vernunft und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft das Gesetz gebe, imgleichen, da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist, jene Gesetze ihn unmittelbar und kategorisch angehen, sodaß, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreizen, den Gesetzen [458] seines Wollens als Intelligenz keinen Abbruch tun kann[b]), so gar, daß er die ersteren nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen nicht zuschreibt, wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen, zum Nachteil der Vernunftgesetze des Willens, Einfluß auf seine Maximen einräumte.

Dadurch daß die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt *hineindenkt*, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich *hineinschauen*, *hineinempfinden* wollte. Jenes ist nur ein negativer Gedanke in Ansehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze gibt, und nur in diesem einzigen Punkte positiv, daß jene Freiheit als negative Bestimmung zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Kausalität der Vernunft verbunden sei, welche wir einen Willen nennen, so zu handeln, daß das Prinzip der Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunftursache, d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime als eines Gesetzes gemäß sei. Würde sie aber noch ein *Objekt des Willens*, d. i. eine Bewegursache aus der Verstandeswelt herholen, so überschritte sie ihre Grenzen und maßte sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiß. Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein *Standpunkt*, den die Vernunft sich genötigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, *um sich selbst als praktisch zu denken*; welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den

a) 1. Aufl.: „Anreizen". b) Kant: „können"; korr. Adickes.

Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde, welches aber doch notwendig ist, wofern ihm nicht das Bewußtsein seiner Selbst als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft tätige d. i. frei wirkende Ursache abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke führt freilich die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbei und macht den Begriff einer intelligibelen Welt (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen als Dinge an sich selbst) notwendig, aber ohne die 10 mindeste Anmaßung, hier weiter als bloß ihrer formalen Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens als Gesetzes[a]), mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freiheit desselben bestehen kann, gemäß zu denken; dahingegen alle Gesetze, die auf ein Objekt bestimmt sind, Heteronomie geben, die nur an Naturgesetzen angetroffen werden und auch nur die Sinnenwelt treffen kann.

Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unter- 20 finge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, wel- [459] ches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei.

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargetan werden kann, die also darum, weil ihr selbst 30 niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstinkten zu bestimmen) bewußt zu sein glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Er- 40 klärung auf, und es bleibt nichts übrig als Vertei-

a) Kant: „Gesetze", Akademieausgabe: „Gesetz"; von uns verbessert nach S. 91[31].

digung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, daß der vermeintlich von ihnen darin entdeckte Widerspruch nirgend anders liege als darin, daß, da sie, um das Naturgesetz in Ansehung menschlicher Handlungen geltend zu machen, den Menschen notwendig als Erscheinung betrachten mußten und nun, da man von ihnen fordert,
10 daß sie ihn als Intelligenz auch[a]) als Ding an sich selbst denken sollten, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten; wo denn freilich die Absonderung seiner Kausalität (d. i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demselben Subjekte im Widerspruch stehen würde, welcher aber wegfällt, wenn sie sich besinnen und, wie billig, eingestehen wollten, daß hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (obzwar verborgen) zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen
20 man nicht verlangen kann, daß sie mit denen einerlei sein sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen.

Die subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein
[460] Interesse*) ausfindig und begreiflich zu machen,

---

*) Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, daß es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe. Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn sie aber den Willen nur vermittelst eines anderen Objekts des Begehrens oder unter Voraussetzung eines besonderen Gefühls des Subjekts bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung, und da Vernunft für sich allein weder Objekte des Willens noch ein besonderes ihm zum Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so würde das letztere Interesse nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse sein. Das logische Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus.

---

a) 1. Aufl.: „doch auch“.

welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei; und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaß unserer sittlichen Beurteilung von einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die subjektive Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß, wozu Vernunft allein die objektiven Gründe hergibt.

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich einzusehen, d. i. *a priori* begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Kausalität, von der, wie von aller Kausalität, wir gar nichts *a priori* bestimmen können, sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen. Da diese aber kein Verhältnis der Ursache zur Wirkung, als zwischen zwei Gegenständen der Erfahrung, an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch bloße Ideen (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung abgeben) die Ursache von einer Wirkung, die freilich in der Erfahrung liegt, sein soll, so ist die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit interessiere, uns Menschen gänzlich unmöglich. Soviel ist nur gewiß: daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessiert (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, [461] wobei sie niemals sittlich gesetzgebend sein könnte), sondern daß es interessiert, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist; was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.

Die Frage also: wie ein kategorischer Imperativ

möglich sei, kann zwar soweit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Notwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum praktischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zur Überzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes hinreichend ist; aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, läßt 10 sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen. Unter Voraussetzung der Freiheit des Willens einer Intelligenz aber ist die Autonomie desselben als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine notwendige Folge. Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist auch nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Prinzip der Naturnotwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu geraten) ganz wohl möglich (wie die spekulative Philosophie zeigen kann), 20 sondern auch sie praktisch, d. i. in der Idee allen seinen willkürlichen Handlungen als Bedingung unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist) bewußt ist, ohne weitere Bedingung notwendig. Wie nun aber reine Vernunft ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, d. i. wie das bloße Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze (welches 30 freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heißen würde, bewirken, oder mit anderen Worten: wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren.

40 Es ist ebendasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst als Kausalität eines Willens möglich [462] ist. Denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund und habe keinen anderen. Zwar könnte ich nun in der intelligibelen Welt, die mir noch übrig bleibt,

in der Welt der Intelligenzen herumschwärmen; aber ob ich gleich davon eine Idee habe, die ihren guten Grund hat, so habe ich doch von ihr nicht die mindeste Kenntnis und kann auch zu dieser durch alle Bestrebung meines natürlichen Vernunftvermögens niemals gelangen. Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt gehört, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, bloß um das Prinzip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch daß ich es begrenze, und zeige, daß es nicht alles in allem in sich fasse, sondern daß außer ihm noch mehr sei; dieses Mehrere aber kenne ich nicht weiter. Von der reinen Vernunft, die dieses Ideal denkt, bleibt nach Absonderung aller Materie, d. i. Erkenntnis der Objekte, mir nichts als die Form übrig, nämlich das praktische Gesetz der Allgemeingültigkeit der Maximen und diesem gemäß die Vernunft in Beziehung auf eine reine Verstandeswelt als mögliche wirkende, d. i. als den Willen bestimmende Ursache zu denken; die Triebfeder muß hier gänzlich fehlen; es müßte denn diese Idee einer intelligibelen Welt selbst die Triebfeder oder dasjenige sein, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme; welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir nicht auflösen können.

Hier ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung; welche aber zu bestimmen, auch schon darum von großer Wichtigkeit ist, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt auf eine den Sitten schädliche Art nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen, aber empirischen Interesse herumsuche, andererseits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transscendenter Begriffe unter dem Namen der intelligibelen Welt kraftlos ihre Flügel schwinge, ohne von der Stelle zu kommen, und sich unter Hirngespinsten verliere. Übrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst als vernünftige Wesen (obgleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt) gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenngleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst (vernünftiger Wesen), zu

welchem[a]) wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie [463] Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.

## Schlußanmerkung.

Der spekulative Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Natur führt auf absolute Notwendigkeit irgend einer obersten Ursache der Welt; der 10 praktische Gebrauch der Vernunft in Absicht auf die Freiheit führt auch auf absolute Notwendigkeit, aber nur der Gesetze der Handlungen eines vernünftigen Wesens als eines solchen. Nun ist es ein wesentliches Prinzip alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihre Erkenntnis bis zum Bewußtsein ihrer Notwendigkeit zu treiben (denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntnis der Vernunft). Es ist aber auch eine ebenso wesentliche Einschränkung ebenderselben Vernunft, daß sie weder die Notwendigkeit dessen, was da 20 ist oder was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da ist oder geschieht oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird. Auf diese Weise aber wird durch die beständige Nachfrage nach der Bedingung die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingt-Notwendige und sieht sich genötigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen: glücklich genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig 30 machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt. Es ist also kein Tadel für unsere Deduktion des obersten Prinzips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muß) seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn daß sie dieses nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelst irgend eines zum Grunde gelegten Interesse, tun will, kann ihr nicht

---

a) Kant: „welchen“; korr. Menzer.

verdacht werden, weil es alsdann kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz der Freiheit sein würde. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit; welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann.

---

# Register.

## A. Personen-Register.



## B. Sach-Register.

### A.



### B.



### C. vgl. K.



### D.

## T.

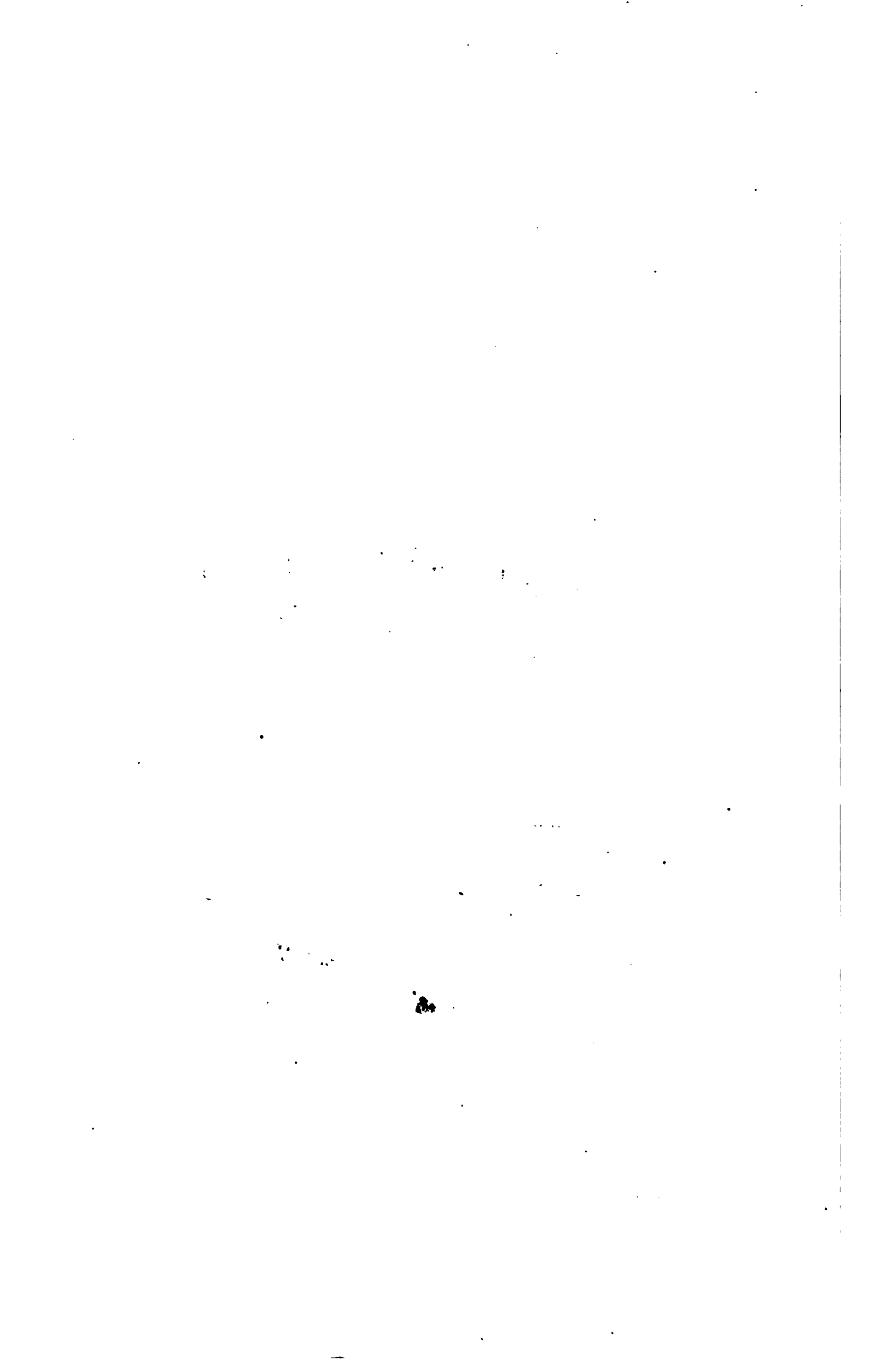


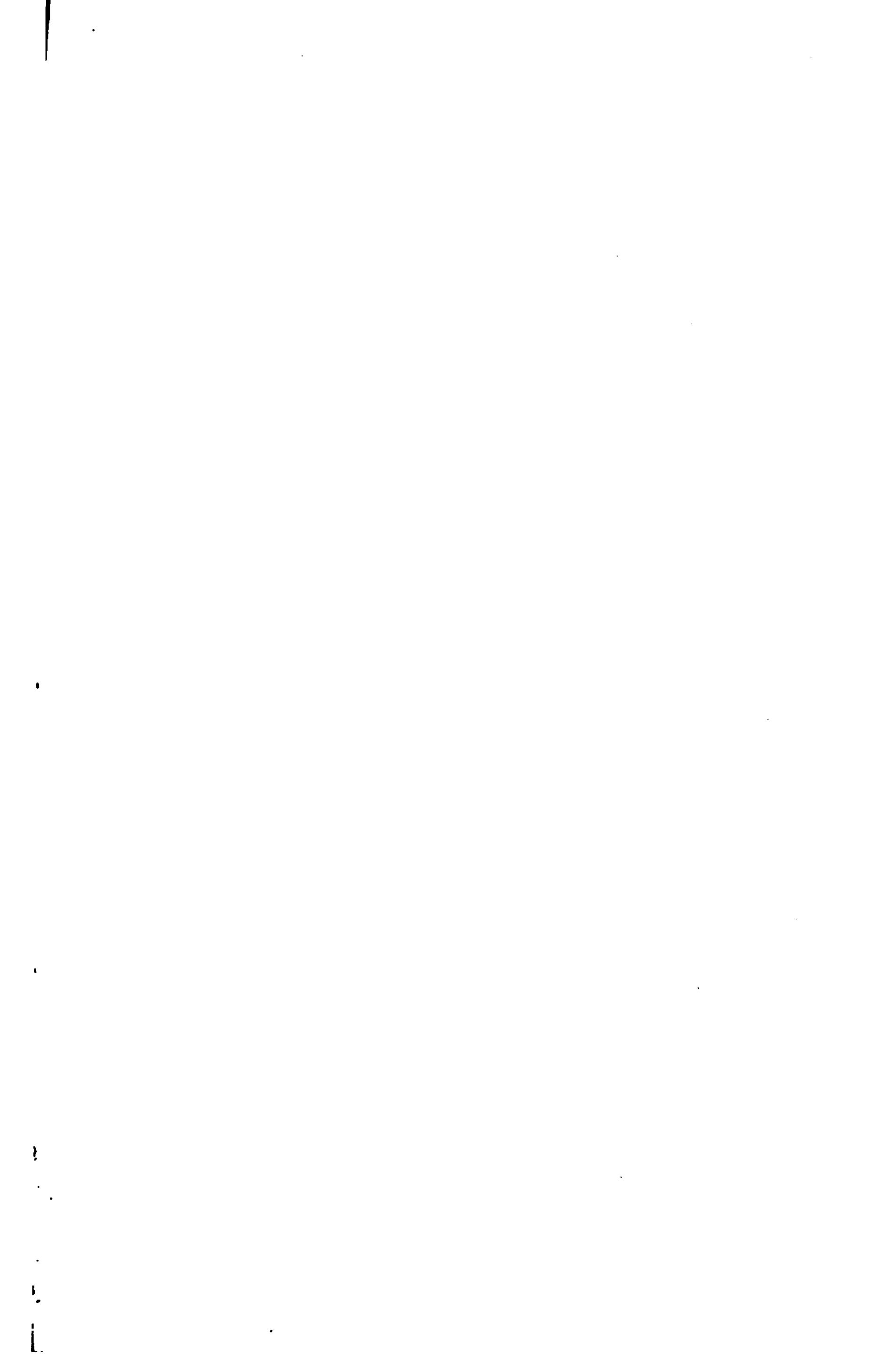
## U.



## V.








3 2044 010 673 622




WIDENER
MAY 2 0 1998
BOOK DUE
CANCELLED
WIDENER
NOV 1 4 2003
BOOK DUE
CANCELLED
WIDENER
SEP 1 1 2006
BOOK DUE



